وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۳

تعلیم وتعلم ــــ تلوّم

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

تعلیم وتعلّم

تعریف:

۱-لغت کے اعتبار سے "تَعَلُّم" "تَعَلَّمَ" کا مصدر ہے، اور "تعلُّم" تعلیم کا مطاوع (تابع) ہے، کہا جاتا ہے: "علمته العلم فتعلّمه" (میں نے اسے علم سکھایا تو اس نے اس کو سیکھ لیا)، اور "تعلیم" "عَلَّمَ" کا مصدر ہے، اور جب اس کو تعلیم دے اور سکھائے تو کہا جاتا ہے: "عَلَّمَه"، اور کہا جاتا ہے: "عَلَّمَهُ وأعْلَمَهُ إياهُ فتعلّمه" (اس کو سکھایا اور اسے اس کی جانکاری کرائی تو اس نے اس کو سیکھ لیا)، اور "عَلِمَ الأمر وتَعلَّمه": یعنی فلاں چیز میں اس نے مہارت حاصل کر لی۔

اور علم جہالت کی ضد ہے۔

نیز علم: یقینی طور پر کسی چیز کو اس کی حقیقت کے مطابق جاننے کا نام ہے اور یہ معرفت کے معنی میں بھی آتا ہے (۱)۔

راغب لکھتے ہیں: تعلیم اور اِعلام اصل میں ایک ہی ہیں، فرق یہ ہے کہ روا روی میں کوئی خبر دی جائے تو اس کے لئے اعلام کا لفظ آئے گا، اور جس میں تکرار اور کثرت ہو یہاں تک کہ متعلم کے قلب میں اس کا کوئی اثر پیدا ہوجائے تو اس کے لئے تعلیم کا لفظ استعمال ہوگا، کبھی اعلام کی جگہ تعلیم کا لفظ استعمال ہوتا ہے، جبکہ اس میں تکرار رہو (۲)۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، الصحاح مادہ: "علم"۔

(۲) مفردات الراغب/ ۳۴۸ طبع کراچی پاکستان ۱۳۰۸ھ۔

جیسے: "أَتُعَلِّمُوْنَ اللّٰهَ بِدِيْنِكُمْ" (۱) (کیا تم اللہ کو اپنے دین کی خبر دے رہے ہو؟)۔

تعلیم کا اصطلاحی معنی مذکورہ معانی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تثقیف:

۲-"تثقیف" ثقّف کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "ثَقَّفتُ الرمح" یعنی نیزے کی لکڑی کو میں نے سیدھا کیا اور اس کی کجی کو دور کیا، جب کوئی شخص سریع الفہم، تیز اور انتہائی سمجھدار ہو تو اسے "رجل ثقف" کہا جاتا ہے، اور "ثقّف الإنسان" کا معنی ہے: اس کو ادب سکھایا، اس کو تعلیم دی اور اس کو مہذب بنایا (۲)، اس لحاظ سے تثقیف کا لفظ تعلیم سے عام ہے۔

ب-تدریب:

۳- تدریب کا مادہ "دربة" ہے، تدریب کے معنی تجربہ کرانے، عادت ڈلوانے اور کسی کام کی جرأت کرنے کے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں: "قددرّبته تدريبًا" (میں نے اسے خوب مشق کرائی)، اسی معنی میں ثقفی والی حدیث میں مذکور ہے: "فكانت ناقة مدربة قد ألفت الركوب السير"، یعنی کافی سدھائی ہوئی اونٹنی تھی، مختلف راستوں پر چلنے کی اسے خوب مشق تھی، چنانچہ ان راستوں سے مانوس تھی، ان سے واقف تھی اور ان پر چلنے سے بدکتی نہیں تھی (۳)۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۶۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، المعجم الوسیط مادہ: "ثقف"۔

(۳) حدیث الثقفی: "وهي ناقة مدربة" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) لسان العرب۔

اس اعتبار سے تدریب، تعلیم کا ایک ذریعہ ہے (۴)۔

ج-تادیب:

۴-تادیب " أَدَّبَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: " أدبتُه أدبا" باب ضرب سے، اور اس میں مبالغہ اور کثرت کا معنی پیدا کرنے کے لئے باب تفعیل سے لاتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "أدّبته" (دال کی تشدید کے ساتھ) یعنی میں نے اسے نفس کی ریاضت اور محاسنِ اخلاق کی تعلیم دی، اس کا اسم " أدب" ہے، أبو زید انصاری فرماتے ہیں: أدب کا اطلاق ہر ایسی پسندیدہ ریاضت پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ انسان کے اندر کوئی خوبی اور اچھائی پیدا ہو، اور تادیب سزا کے معنی میں بھی استعمال کی جاتی ہے، جب کسی کو اس کی برائی پر سزا دی جائے تو کہا جاتا ہے: "أدبته تاديبا" کیونکہ یہ اسے ادب پر آمادہ کرنے کا سبب ہے (۱)۔

شرعی حکم:

الف-تعلّم:

۵-علم حاصل کرنے کے مندرجہ ذیل احکام ہیں:

کبھی علم کا حاصل کرنا فرض عین ہوتا ہے اور وہ ان احکام کا سیکھنا ہے جو کسی مسلمان کے لئے اپنے دین کو قائم رکھنے، اپنے عمل میں اللہ تعالی کے لئے اخلاص پیدا کرنے اور اللہ کے بندوں کے ساتھ زندگی گذارنے کے واسطے ضروری ہیں، چنانچہ ہر مکلّف مرد وعورت پر (اصول دین کے سیکھنے کے بعد جن سے عقائد صحیح ہوجائیں) ان مسائل کا سیکھنا فرض ہے جن سے عبادات و معاملات درست ہوسکیں، مثلاً وضو، غسل، نماز اور روزہ کے مسائل، اور جس شخص پر زکاۃ اور حج واجب ہوں اس کے لئے ان کے احکام کا سیکھنا فرض ہے، اور عبادات میں اخلاص نیت کا طریقہ جاننا بھی فرض ہے، جو لوگ تجارت کے پیشے سے وابستہ ہیں ان کے لئے خرید وفروخت کے احکام کا سیکھنا بھی فرض ہے، تاکہ ان کے تمام معاملات شبہات اور مکروہات سے پاک وصاف رہیں، اسی طرح جو لوگ صنعت وحرفت کے پیشے سے منسلک ہیں اور جو لوگ کسی کام سے لگے ہوئے ہیں ان کے لئے ان کے احکام کا جاننا ضروری اور فرض ہے، تاکہ حرام کے ارتکاب سے بچ سکیں۔

کبھی علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہوتا ہے، اور وہ ہر اس علم کا سیکھنا ہے جس کا حاصل کرنا دنیاوی امور کی انجام دہی میں ضروری ہے، جیسے طب، حساب، نحو وصرف، لغت، علم کلام، قراءت، حدیث کی اسناد اور اس طرح کے دوسرے علوم۔

بعض علوم کا سیکھنا مستحب ہوتا ہے، جیسے فقہ میں توسّع پیدا کرکے اور اس کے مشکل اور پیچیدہ مسائل سے واقفیت حاصل کرکے مہارت حاصل کرنا، یہی حکم دیگر شرعی علوم کا بھی ہے۔

کبھی علم حاصل کرنا حرام ہوتا ہے، جیسے شعبدہ بازی (۱)، رمل (۲)، اور جادو کا علم حاصل کرنا، اور یہی حکم کہانت اور علم نجوم کا بھی ہے۔

کبھی علم حاصل کرنا مکروہ ہوتا ہے، جیسے غزل کے ایسے اشعار کو سیکھنا جن میں متعین خواتین کا سراپا بیان کیا گیا ہو۔ جن علوم کا ذکر اوپر

---

(۱) المصباح المنیر، الصحاح مادہ: " أدب"۔

(۱) شعبدہ بازی: جادو ہی کی طرح اس میں بھی ہاتھ کی صفائی کا مظاہرہ ہوتا ہے، اس میں ایک چیز دوسرے روپ میں نظر آتی ہے (القاموس)، المصباح میں ہے: یہ ایک کھیل ہے جس میں جادو کی طرح آدمی کسی چیز کو اس کے برعکس روپ میں دیکھتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: احیاء علوم الدین ۱۶/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) رمل: یہ ایک ایسا علم ہے جس میں متعینہ قاعدے کے مطابق لکیریں کھینچتے ہیں اور نقطے لگاتے ہیں جن سے ایسے جملے بناتے ہیں جن سے کاموں کے انجام کا پتہ لگتا ہو، اس علم کا سیکھنا اور سکھانا دونوں حرام ہیں، کیونکہ اس میں غیب کی باتیں جاننے میں خدا کے شریک ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔

آچکا ہے ان تمام کی تفصیل ان کی اپنی خاص اصطلاح میں ہے۔

کبھی علم حاصل کرنا مباح ہوتا ہے، مثلاً ان اشعار کا سیکھنا جن میں کوئی منکر نہ ہو، یعنی مسلمانوں میں سے کسی کی توہین اور ان کے عیوب وغیرہ کا ذکر نہ ہو(۱)

ب۔ تعلیم:

۶ - نووی کہتے ہیں: طلبہ کو تعلیم دینا فرض کفایہ ہے، اگر کہیں ایک ہی فرد ہے جس میں تعلیم کی صلاحیت ہے تو اس پر تعلیم دینا فرض عین ہے۔

اگر کسی جگہ ایک جماعت کے اندر تعلیم کی صلاحیت ہے اور طالب علم نے ان میں کسی ایک سے طلب علم کی سعی کی، لیکن اس نے انکار کردیا تو وہ گنہگار ہوگا یا نہیں؟ اس میں دو نقطہائے نظر پائے جاتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ وہ گنہگار نہیں ہوگا(۲)۔

اس علم کی تعلیم لازم ہے جس کا سیکھنا لازم ہے، جیسے کوئی کافر اسلام لانا چاہتا ہے، وہ اسلام کے بارے میں جانکاری حاصل کرنا چاہے، یا کوئی حال ہی میں اسلام لایا ہے، وہ اس نماز کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے جس کا وقت ہو چکا ہے یا کوئی شخص کسی مسئلہ میں حلال وحرام معلوم کرنا چاہتا ہے، ان تمام امور میں جواب دینا لازم ہے، اگر کوئی شخص ان کا جواب دینے سے گریز کرے گا تو وہ گنہگار ہوگا۔

(۱) حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار و شرح تنویر الأبصار ۱/ ۴۲، ۴۷ طبع دوم مصطفیٰ الحلبی مصر، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، حاشیۃ الشبر املسي علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الإقناع للشربینی ۱/ ۱۰ طبع دار المعرفہ، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۵۰، ۱۵۵ طبع الریاض، تفسیر القرطبی ۶/ ۳۶۰، ۴۰ طبع دار الکتب المصریہ قاہرہ۔

(۲) المجموع للنووی ۱/ ۵۲ شائع کردہ المکتبۃ العالمیہ فجالہ۔

اس کے برعکس نفلی علم جس کا جاننا لوگوں کے لئے ضروری نہ ہو اس کا حکم یہ نہیں ہوگا (یعنی اس کا جواب نہ دینے سے وہ گنہگار نہیں ہوگا)(۱)۔

ابن الحاج نے کہا ہے: عالم جب لوگوں کو دیکھے کہ وہ علم سے پہلو تہی کررہے ہیں تو عالم کے لئے مناسب بلکہ ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی تعلیم و رہنمائی کے لئے اپنے آپ کو ان کے سامنے پیش کرے، اگرچہ ان لوگوں کا رویہ اعراض ہی کا کیوں نہ ہو(۲)۔

۷ - امت کو اپنے دین اور دنیا میں جن علوم کی ضرورت ہے، ان کی تعلیم کی شریعت نے ترغیب دی ہے، قرآنی آیات اور احادیث نبویہ دونوں سے اس ترغیب کا پہلو نکلتا ہے(۳) قرآنی آیات میں سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ''(۴) (یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں)، اس سے مراد تعلیم ہے۔

اور ارشاد باری ہے: ''وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُوْنَهُ''(۵) (اور وہ وقت قابل ذکر ہے جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا کہ کتاب کو پوری طرح ظاہر کردینا (عام) لوگوں پر اور اسے چھپانا مت) اس آیت

(۱) المرقاۃ فی شرح المشکاۃ ۱/ ۲۸۶ طبع مکتبہ امدادیہ پاکستان، شرح السنہ للبغوی ۱/ ۳۰۲، شرح سنن ابی داؤد للخطابی ۴/ ۱۸۵۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۲/ ۸۸۔

(۳) الإحیاء للغزالی ۱/ ۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۱۲۲۔

(۵) سورۂ آل عمران/ ۱۸۷۔

میں تعلیم کو واجب قرار دیا گیا ہے۔

نیز فرمان باری ہے: "وَإِنَّ فَرِيْقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ"(١) (اور بے شک ان میں کے کچھ لوگ خوب چھپاتے ہیں حق کو، حالانکہ جانتے ہوتے ہیں)، اس آیت سے علم چھپانے کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔

اور حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**من سئل عن علم فكتمه ألجم بلجام من نار يوم القيامة**"(٢) (جس شخص سے کسی علم کے بارے میں دریافت کیا جائے اور وہ اسے چھپائے تو اسے قیامت کے روز آگ کی لگام پہنائی جائے گی)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "**طلب العم فريضة على كل مسلم وإنّ طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحر**"(٣) (علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے، بیشک طالب علم کے لئے ہر چیز استغفار کرتی ہے، یہاں تک کہ سمندر کی مچھلیاں بھی)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**طلب العلم فريضة على كل مسلم**"(٤) (علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے)۔

تحقیقی بات یہ ہے کہ گذشتہ دونوں حدیثوں میں علم کو اس کے عام معنی پر محمول کیا جائے، چنانچہ اس میں شریعت کے علوم جیسے علم کلام، فقہ، تفسیر، حدیث اور علوم دنیا جیسے زراعت، صنعت، سیاست، حرفت، طب، ٹکنالوجی، حساب، انجینئرنگ اور دیگر علوم جن سے دنیاوی امور وابستہ ہیں سب ہی علوم اس عموم میں شامل ہیں(١)۔

تعلیم و تعلم کی فضیلت:

٨-علم کی فضیلت آیات قرآنی، اخبار صحیحہ، آثار صحابہ اور صریح و واضح دلائل سے ثابت ہے، اور اس کے حصول اور اس کی تعلیم کے لئے محنت و مشقت سے کام لینے کی بڑی ترغیب دی گئی ہے(٢)۔

چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لاَ يَعْلَمُوْنَ"(٣) (آپ کہئے کہ کیا علم والے اور بے علم کہیں برابر بھی ہوتے ہیں)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِيْ عِلْمًا"(٤) (اور آپ کہئے کہ اے میرے پروردگار بڑھا دے میرے علم کو)، نیز ارشاد باری ہے: "إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ"(٥) (اللہ سے ڈرتے تو بس وہی بندے ہیں جو علم والے ہیں)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّيْنَ رَسُوْلاً مِّنْهُمْ يَتْلُوْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلاَلٍ مُّبِيْنٍ"(٦) (وہی تو ہے جس نے امی لوگوں میں انہیں میں سے ایک پیمبر بھیجا جو ان کو اللہ

---

(١) سورۂ بقرہ/١٤٦۔

(٢) حدیث: "**من سئل عن علم فكتمه ألجم بلجام ......**" کی روایت احمد (٢/ ٢٦٣ طبع المیمنیہ) اور حاکم (١/ ١٠١ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(٣) حدیث: "**طلب العلم فريضة على كل مسلم ، و إن طالب العلم يستغفر ......**" کی روایت ابن عبد البر نے جامع بیان العلم وفضلہ (١/ ٧ طبع المنیریہ) میں حضرت انسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کے ایک راوی حسان بن سیاہ کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ لسان المیزان (٢/ ١٨٨ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) میں ہے۔

(٤) حدیث: "**طلب العلم فريضة على كل مسلم**" کی روایت ابن ماجہ

= (١/ ٨١ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے ضعیف سند کے ساتھ کی ہے، اسی طرح دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، المزی نے اس کے طرق کی وجہ سے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص/ ٢٧٥، ٢٧٦ طبع الخانجی) میں ہے۔

(١) الإحیاء ١/ ١٦ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) إحیاء علوم الدین ١/ ١٦ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٣) سورۂ زمر/٩۔

(٤) سورۂ طہٰ/١١٤۔

(٥) سورۂ فاطر/٢٨۔

(٦) سورۂ جمعہ/٢۔

کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور انہیں پاک کرتا ہے اور انہیں کتاب وحکمت کی باتیں سکھاتا ہے، درآنحالانکہ یہ لوگ پہلے سے کھلی ہوئی گمراہی میں تھے)۔

اخبار نبویہ میں سے رسول اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"**(۱) (اللہ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں سمجھ عطا کرتا ہے)، ایک موقع پر رسول اکرم علیہ السلام نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا: **"لأن يهدي الله بک رجلاً واحدا خير لک من حمر النعم"**(۲) (اگر اللہ تیرے ذریعہ کسی ایک شخص کو بھی ہدایت نصیب کردے تو یہ تیرے لئے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے)۔

نیز حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہے: **"إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا، ولكن بعثني معلما ميسرا"**(۳) (اللہ نے مجھے تکلیف پہنچانے والا اور تکلیف اٹھانے والا بناکر نہیں بھیجا ہے، بلکہ معلّم اور آسانی پیدا کرنے والا بناکر بھیجا ہے)۔

آثار میں حضرت علیؓ کا یہ قول وارد ہے: "علم کی فضیلت کے لئے یہ کافی ہے کہ علم سے کورا شخص بھی صاحب علم ہونے کا دعوی کرتا ہے، اور جب علم سے اس کا رشتہ جوڑا جاتا ہے تو اس سے خوش ہوتا ہے، اور جہالت کی برائی کے لئے یہ کافی ہے کہ جاہل شخص بھی اس سے اظہار برأت کرتا ہے"۔ حضرت علیؓ کا ہی قول ہے: "علم تیری حفاظت کرتا ہے اور تو مال کی حفاظت کرتا ہے، مال خرچ کرنے سے کم ہوتا ہے جبکہ علم خرچ کرنے سے بڑھتا ہے"۔

معلم اور متعلم کے آداب

الف- آداب معلم:

۹- فقہاء نے معلم کے آداب اور اسکی ذمہ داریوں کے سلسلے میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جن میں اہم یہ ہیں:

تعلیم دینے میں اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کی نیت ہو، دنیاوی غرض اس کا محرک اور داعی نہ ہو(۱)۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ شریعت میں جو امور محاسن وفضائل ہیں اور جن کے اپنانے کی ترغیب دی گئی ہے، اپنے اندر وہ محاسن وفضائل پیدا کرے، ان پسندیدہ عادات اور اچھے اخلاق سے اپنے آپ کو آراستہ کرے جن کی رہنمائی کی گئی ہے۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ حسد، ریا، خود پسندی جیسی باطنی بیماریوں سے بچے، لوگوں پر حقارت کی نظر نہ ڈالے اگرچہ وہ اس سے فروتر درجے کے ہوں۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ علم کو ذلیل نہ کرے، علم سکھانے ایسی جگہ نہ جائے جو متعلم کی طرف منسوب ہو، خواہ متعلم بڑی حیثیت کا مالک ہی کیوں نہ ہو(۲)۔

معلم کو طلبہ کے ساتھ شفقت کا برتاؤ کرنا چاہئے، اپنے بچوں کے ساتھ جو رویہ اپنایا جاتا ہے، وہی رویہ طلبہ کے ساتھ بھی روا رکھنا چاہئے، رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"إنما أنا لكم بمنزلة**

---

(۱) حدیث: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" کی روایت بخاری (۱/۱۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لأن يهدي الله بک رجلا واحدا خير......" کی روایت مسلم (۴/۱۸۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا ولكن......" کی روایت مسلم (۳/۱۱۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی المطیعی ۱/۵۳ شائع کردہ المکتبۃ العالمیہ فجالہ، إحیاء علوم الدین ۱/۵۶ طبع مطبعۃ الاستقامہ، جامع بیان العلم وفضلہ ۱/۱۹۳۔

(۲) المجموع للنووی ۱/۵۳، ۵۴، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/۵۶۔

(۳) حدیث: "إنما أنا لكم بمنزلة الوالد" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۸، ۱۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

الوالد،،(۳) (میں تمہارے لئے والد کی طرح ہوں)، اس طور پر کہ ان کو آخرت کی آگ سے بچانے کا ارادہ کرے، یہ اس کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے کہ والدین اپنی اولاد کو دنیا کی آگ سے بچانے کی سعی وکوشش کرتے ہیں(۱)۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ طلبہ کے سامنے اپنی عظمت اور بڑائی نہ جتلائے، بلکہ نرم خوئی اور تواضع کو اپنا شعار بنائے، حضرت عمر فاروقؓ کا قول ہے: جن سے تم نے تعلیم حاصل کی ہے، اور جن کو تم تعلیم دے رہے ہو دونوں کے لئے تواضع اختیار کرو اور متکبر علماء میں سے نہ بنو(۲)۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ طلبہ کی خبر گیری کرتا رہے، ان کے حالات سے واقف ہو، جو درجہ سے غائب ہوں ان کے بارے میں دریافت کرے، ان کو سمجھانے اور علم کے فائدے کو ان کے ذہن سے قریب کرنے میں پوری کوشش کرے(۳)۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ اگر طلبہ کی بے اُدبی اور بداخلاقی پر سرزنش ضروری ہو تو جہاں تک ممکن ہو صراحت کی بجائے اشارہ وکنایہ اور زجر وتوبیخ کی بجائے نرمی سے کام لے۔

ایک ادب یہ بھی ہے کہ طالب علم کی فہم سے زیادہ اس پر بار نہ ڈالے، اور ایسی بات اس کو نہ بتائے جو اس کی عقل کی رسائی سے باہر ہو، ایسا کرنے سے وہ علم سے متنفر ہو جائے گا اور اس کی عقل حیران رہ جائے گی، اس سلسلے میں استاذ نبی کریم ﷺ کی پیروی کرے(۴)، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"أنزلوا الناس منازلهم"**،(۵) (لوگوں سے ان کے مرتبہ کے مطابق سلوک کرو)۔

ایک ادب یہ ہے کہ طلبہ کو ہر وقت علمی اشتغال رکھنے کی ترغیب دے اور وقتاً فوقتاً اپنی یاد کردہ چیزوں کے اعادہ کا مطالبہ کرے، جن اہم امور کو انہیں بتایا ہے کبھی کبھار ان سے ان اہم مسائل کے بارے میں سوال کرتا رہے۔

ایک ادب یہ ہے کہ طلبہ کی بھیڑ کے وقت ترتیب قائم کرے اور ان کو آگے بٹھائے جو پہلے آئیں(۱)۔

ایک ادب یہ ہے کہ اپنے علم پر عمل پیرا ہو، ایسا نہ ہو کہ اس کا عمل اس کے قول کے خلاف ہو، کیونکہ علم بصیرت سے حاصل ہوتا ہے اور عمل نگاہوں سے نظر آتا ہے، اور ہر زمانہ میں بصیرت والوں کے مقابلہ میں اہل بصارت زیادہ ہوتے ہیں(۲)۔

ب- آداب متعلم:

۱۰- طالب علم کو چاہئے کہ وہ اپنے دل کو آلودگیوں سے پاک وصاف رکھے، تا کہ اس کے اندر علم کو قبول کرنے، اس کو محفوظ رکھنے اور اس سے اچھے نتائج پیدا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"** (۳)(جسم میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے، جب وہ

---

(۱) إحیاء علوم الدین ۱/ ۵۵۔
(۲) المجموع ۱/ ۷۵، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۵۴۔
(۳) المجموع ۱/ ۵۸۔
(۴) إحیاء علوم الدین ۱/ ۵۷، الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۶۴۔
(۵) حدیث: "أنزلوا الناس منازلهم" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ابوداؤد نے کہا ہے کہ میمون یعنی ابن ابی شبیب جو حضرت عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں انہوں نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا ہے۔

(۱) المجموع ۱/ ۶۱۔
(۲) إحیاء علوم الدین ۱/ ۵۸، نیز دیکھئے: جامع بیان العلم وفضلہ للقرطبی ۱/ ۱۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) حدیث: "إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے۔

درست رہتا ہےتو پورا جسم درست رہتا ہے،اور جب اس میں بگاڑ پیدا ہوتا ہےتو پورا جسم اس سے بگڑ جاتا ہے، یادرکھووہ دل ہے)۔

علماء نے کہا ہے کہ جس طرح کاشت کرنے کے لئے پہلے کاشت والی زمین تیار کی جاتی ہے،اسی طرح علم حاصل کرنے کے لئے پہلے دل کواس کے لئے تیارکرنا ضروری ہے۔

طالب علم کو چاہئے کہ تحصیل علم کے لئے جو یکسوئی اور جانفشانی مطلوب ہے،اس کی راہ میں رکاٹ بننے والےتمام تعلقات اورروابط کوختم کردے،اور جوروزی میسر آئے اس پرقناعت کرےاوراگرکوئی تنگی ہوتوصبر سے کام لے (۱)۔

طالب علم کو چاہئے کہ وہ اپنے معلم کے لئے تواضع اختیار کرے اوراس کواحترام کی نظر سے دیکھے،اورطبقۂ معلمین میں اپنے استاذ کو اکثر سے زیادہ باصلاحیت اور فائق سمجھے،ایسا کرنے سے وہ اپنے استاذ سے زیادہ فائدہ اٹھاسکےگا اوراستاذ سے جوکچھ سنے گا وہ اس کو ذہن نشین ہوسکےگا۔

طالب علم کواپنے استاذ سے بےتکلف نہ ہونا چاہئے،خواہ استاذ اس کو اپنے سے مانوس رکھے، اسی طرح طویل صحبت کے باوجود طالب علم کوشوخ نہیں ہونا چاہئے اور نہ کبھی استاذ سے سیری اور بےنیازی کا اظہار کرنا چاہئے ،کیونکہ اس میں اس کے احسان کی ناقدری اوراس کےحق کا استخفاف ہے۔

اور یہ مناسب نہیں کہ معلم کےحق کی معرفت، اس کی مشکوک اورمشتبہ چیزکوقبول کرنے کا داعی اورمحرک بنے،سوال کے ذریعہ اپنے استاذ کو پریشان نہ کرنا چاہئے،اسی طرح استاذ کو پریشانی سے بچانے کے خیال سے اندھی تقلید نہیں کرنی چاہئے،اور طالب علم کو یہ بات ذہن نشیں رہے کہ اشتباہ کےوقت سوالات کی کثرت استاذ کو پریشان

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۶۴، المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۲۴ طبع الحلبی۔

(۲) المجموع ۱/ ۳۶ طبع المنیر یہ، احیاء علوم الدین ۱/ ۵۰، کتاب أدب الدنیا و

کرنے کے مترادف نہیں ہے،اسی طرح صحیح اورمعقول بات قبول کرنا تقلید نہیں ہے (۲)۔

ہاں سوال کرنے میں ایسا اصرار نہ ہوجواستاذ کوجھنجھلاہٹ میں مبتلا کردے، جب دیکھے کہ استاذ کسی کام میں مصروف نہیں ہے اورخوش ہےتو ایسے موقع کوغنیمت سمجھے اورسوال کرے،سوال اچھے پیرائے میں اورادب وتواضع کےساتھ کرے (۱)۔

طالب علم کواپنا مقصد جس استاذ سے حاصل ہواس سے حاصل کرلینا چاہئے، یہ نہ دیکھے کہ استاذ مشہور ہے یا گمنام، صاحب قدرومنزلت علماء کی پیروی کرکےشہرت اور نیک نامی حاصل کرنے کے چکر میں نہ پڑے، جب کہ دوسرے علماء سے زیادہ نفع ہوتا ہو، ہاں اگرشہرت یافتہ اورگمنام استاذ سے استفادہ کی یکساں سہولت ہوتوایسی صورت میں بلندمرتبت اورمشہوراستاذ سےتعلیم حاصل کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس کی جانب انتساب اچھا ہےاوراس سےتحصیل علم کی شہرت زیادہ ہوگی (۲)۔

تمام اوقات میں پوری پابندی کے ساتھ طالب علم کوتحصیل علم کا حریص ہونا چاہئے،شب وروز اورسفروحضر میں ہروقت طلب علم کی دھن سوار رہے،تعلیم کے سوا دوسرے کاموں میں اپناوقت ضائع نہ کرے،سوائے ان کاموں کے جن سے مفرنہیں ہے، جیسے بقدر ضرورت کھانا، پینا،سونااورقضائے حاجت وغیرہ۔

طالب علم کے آداب میں تحمل وبردباری بھی داخل ہے اور یہ کہ اسے بلندحوصلہ ہونا چاہئے،جب زیادہ کاحصول ممکن ہوتوتھوڑے پر قانع نہ ہونا چاہئے،کام شروع کرنے میں ٹال مٹول نہ کرےاورنہ کسی

= الدین للماوردی/ ۳۲، ۳۴، کتاب تذکرۃ السامع والمتکلم فی أدب العالم والمتعلم/ ۸۶ طبع حیدرآباد ۱۳۵۳ھ۔

(۱) المجموع ۱/ ۳۷۔

(۲) کتاب أدب الدنیا والدین/ ۳۴۔

فائدے کے حصول کو موخر کرے اگر چہ فائدہ کم ہو، اور ایک ساعت کے بعد حصول کی امید بھی ہو، کیونکہ موخر کرنے میں بہت ساری آفتیں ہیں، اس لئے بھی کہ دوسرے وقت میں کوئی دوسری چیز حاصل کرنے کی گنجائش رہے گی(۱)۔

کمسن بچوں کی تعلیم:

۱۱-والدین اور دیگر سرپرستوں پر لازم ہے کہ وہ بچوں کو ان امور کی تعلیم دیں جن امور کی انجام دہی ان پر بلوغ کے بعد ضروری ہے، چنانچہ چھوٹے بچے کو ان چیزوں کی تعلیم دی جائے جن سے خدا، رسولوں، فرشتوں، آسمانی کتابوں اور قیامت کے دن پر اس کا عقیدہ درست ہوسکے، اور جن سے اس کی عبادت صحیح ہوسکے، نماز، روزہ اور طہارت وغیرہ کے مسائل بھی اسے بتائے، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع**"(۲) (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو جب وہ سات سال کے ہوجائیں اور جب ان کی عمر دس سال کی ہوجائے تو نماز چھوڑنے پر ان کو مارو اور ان کے بستر الگ کردو)، اسی طرح چھوٹے بچے کو زنا، لواطت، چوری، نشاآور چیزوں کا استعمال، جھوٹ، چغل خوری اور غیبت وغیرہ کی حرمت سے آگاہ کرے، بچے کو یہ بھی بتائے کہ وہ بالغ ہونے کے بعد شرعی احکام کا مکلّف ہوجائے گا، یہ بھی بتائے کہ وہ کب بالغ ہوجائے گا۔

---

(۱) المجموع ۱/۳۷، ۳۸۔

(۲) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم......" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۴۸ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو حسن کہا ہے۔

ایک قول ہے کہ ان باتوں کی تعلیم مستحب ہے، رافعی نے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ ان امور کی تعلیم والدین پر واجب ہے، امام نووی نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے(۱)۔

چھوٹے بچوں کو تعلیم دینے کے وجوب کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا قُوْا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيْكُمْ نَارًا" (۲) (اے ایمان والو بچاؤ اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو آگ سے جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں)، حضرت علی بن ابی طالبؓ، قتادہ اور مجاہد نے کہا ہے: اس کے معنی یہ ہیں کہ انہیں ایسی تعلیم دو جن کے ذریعہ وہ آگ سے نجات پاسکیں اور یہ اس کا ظاہری معنی ہے(۳)، صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**كلكم راع ومسئول عن رعيته**"(۴) (تم میں سے ہر ایک راعی (ذمہ دار) ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں پوچھا جائے گا)۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے کہا ہے: بچہ اپنے والدین کے پاس ایک امانت ہے، اور اس کا پاک وصاف دل ایک نفیس سادہ جوہر ہے جو ہر نقش ونگار سے خالی ہوتا ہے، اس میں ہر نقش قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس کے اندر ہر اس چیز کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے جس کی طرف اس کو مائل کیا جائے، اگر اسے خیر کا عادی بنایا جائے اور اسے خیر کی تعلیم دی جائے تو خیر پر ہی اس کی نشو ونما ہوگی، اور دنیا وآخرت دونوں کی سعادت سے بہرہ ور ہوگا، اس کے ثواب میں اس کے والدین اور ہر استاذ اور ادب سکھانے والا شریک

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۱۶۴، المجموع ۱/۵۰۔

(۲) سورۂ تحریم/۶۔

(۳) المجموع ۱/۵۰، ۳/۱۱، الفواکہ الدوانی ۲/۱۶۴، الدر المختار ۳/۱۸۹۔

(۴) حدیث: "كلكم راع و مسئول عن رعيته" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۳۸۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

ہوگا، اگر اس بچے کو برائی کا عادی بنایا جائے اور اس کی تعلیم وتربیت میں بے توجہی برتی جائے تو وہ بدقسمت ہوگا اور برباد ہوجائے گا، اور اس کی پوری ذمہ داری اس کے ولی اور سرپرست پر ہوگی، باپ جس طرح اپنے بچے کو دنیا کی آگ سے بچانے کی فکر وتدبیر کرتا ہے، اسے آخرت کی آگ سے بچانے کی سعی وکوشش کرنی چاہئے، بلکہ آخرت کی آگ سے بچانا زیادہ اہم ہے، آخرت کی آگ سے حفاظت کی صورت یہ ہے کہ اس کو ادب سکھائے، مہذب بنائے، اس کو محاسن اخلاق کی تعلیم دے برے ساتھیوں سے بچائے، عیش وتنعم کا عادی نہ ہونے دے، زیب وزینت اور آرام طلبی کے اسباب اس کو عزیز نہ ہونے دے، ورنہ بڑا ہوکر اسی کی طلب وتلاش میں اپنی عمر کھپا دے گا اور ہمیشہ کے لئے برباد ہوجائے گا[۱]۔

بچے کو ان امور کی تعلیم بھی دینی چاہئے جن کی اسے دنیا میں ضرورت پیش آسکتی ہے، مثلاً تیراکی اور تیراندازی وغیرہ، جو ہر زمانے میں اس کے لئے نافع اور سودمند ہوسکتی ہے، حضرت عمرؓ کا قول ہے: ''اپنی اولاد کو تیراکی اور تیراندازی سکھاؤ اور ان سے کہو کہ وہ گھوڑوں پر چھلانگ لگا کر سوار ہوا کریں''[۲]۔

کون سا علم پسندیدہ ہے اور کون سا ناپسندیدہ، ان میں سے ہر ایک کی اقسام واحکام، نیز علم کا حصول کب فرض عین ہوتا ہے اور کب فرض کفایہ ہوتا ہے ان سب کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''علم''۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۴/۳۱۱۔

(۲) اثر عمرؓ: ''علموا أولادكم السباحة'' کا ذکر ابن القیم نے اپنی کتاب ''الفروسیہ'' (ص ۶ طبع دار الکتب العلمیہ) میں حضرت ابو امامہ بن سہل بن حنیفؓ کے واسطہ سے کیا ہے اور کہا: حضرت عمر بن خطابؓ نے ابوعبیدہ بن الجراح کو لکھا: ''علموا غلمانكم العوم، ومقاتلتكم الرمی''، اور کتاب فضل الرمی میں اس کی نسبت طبرانی کی طرف کی ہے۔

عورتوں کی تعلیم:

۱۲ - فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عورتوں کو قرآن، علوم اور آداب کی تعلیم دینا جائز ہے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جو عورتیں علوم شرعیہ کی تعلیم دینے کی اہل ہیں ان کو تعلیم دینا واجب ہے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ اور دیگر تابعی خواتین تھیں[۱]۔ اور اللہ تعالی نے اپنے نبی ﷺ کی ازواج مطہرات سے کہا ہے: ''وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ......''[۲] (اور تم اللہ کی ان آیتوں اور اس علم کو یاد رکھو جو تمہارے گھروں میں پڑھ کر سنائے جاتے رہتے ہیں)۔

ضروری ہے کہ عورتوں کی تعلیم میں ان آداب کا لحاظ رکھا جائے جن کا حکم شارع نے عورت کو اپنی عزت، شرافت اور پاکدامنی کی حفاظت کے لئے دیا ہے، یعنی مردوں کے ساتھ ان کا اختلاط نہ ہو، بے پردگی نہ ہو، اگر اجنبی مردوں سے بات کرنے کی ضرورت ہو تو ان کی بات اور آواز میں لوچ نہ ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اختلاط''، ''انوثہ''، ''تبرج''، ''حجاب'' اور ''عورۃ'' کی اصطلاحات۔

اور عورتوں کو ان علوم کی تعلیم دینا اور دلانا ضروری ہے، جو علوم عورتوں کے لئے خاص طور سے ضروری ہیں، جیسے عورتوں کے علاج سے متعلق علوم، ''الجوہرۃ'' میں مذکور ہے: اگر عورت کے پورے جسم میں کوئی مرض ہے تو علاج کے لئے اس کو دیکھنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ضرورت کا موقع ہے، لیکن اگر شرم گاہ کے مقام پر کوئی بیماری ہے تو چاہئے کہ کسی ایسی عورت کو سکھائے جو اس کا علاج کر سکے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/۱۱۸، الفتاوی الحدیثیہ لابن حجر الہیتمی ص ۸۵، الزرقانی ۳/۱۰۸، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۷/۷۶، ۷۷۔

(۲) سورۂ احزاب / ۳۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۳۷، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۳۰۔

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ ’’الجوہرۃ‘‘ میں ’’ینبغی‘‘ کالفظ آیا ہے، اس سے مراد وجوب ہے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ’’تطبیب‘‘ اور ’’تداوی‘‘ کی اصطلاحات۔

اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ مرد کی طرح عورتوں کو بھی لکھنے کی تعلیم دینا مکروہ نہیں ہے، احمد، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت الشفاء بنت عبداللہ کی حدیث روایت کی ہے، وہ فرماتی ہیں: ’’**دخل عليّ رسول الله ﷺ وأنا عند حفصة فقال: ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علمتها الكتابة**‘‘(۱) (میرے پاس رسول اکرم ﷺ تشریف لائے اور میں ام المؤمنین حضرت حفصہ کے پاس تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تو اسے ’’رقیۃ النملۃ‘‘ (چونٹی کا منتر) نہیں سکھلاتی جس طرح اس کو لکھنا سکھایا ہے)۔

شیخ مجد الدین ابن تیمیہ نے ’’المنتقی‘‘ میں لکھا ہے کہ مذکورہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ عورتوں کے واسطے کتابت سیکھنا جائز ہے۔

ابن مفلح نے ’’الآداب الشرعیۃ‘‘ میں ایسی حدیثیں نقل کی ہیں جن کے ظاہری الفاظ سے عورتوں کو لکھنا سکھانے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، لیکن خود انہوں نے ان احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے یا موضوع ٹھہرایا ہے(۲)۔

تعلیم کے لئے مارنا:

۱۳ - جس معلم کے پاس کوئی بچہ پڑھتا ہے اسے ادب سکھانے کی غرض سے وہ مار سکتا ہے(۳)، فقہاء کی عبارتوں کے تتبع وتلاش سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تعلیم حاصل کرنے والے بچے کے سلسلے میں استاذ کے مارنے کے حق میں کچھ قیود لگاتے ہیں، جن میں سے چند ذیل میں درج کئے جارہے ہیں:

الف: تعلیم کی غرض سے بچے کو مارنا مقدار، کیفیت اور محل کے اعتبار سے معمول کے مطابق ہو، استاذ کو طالب علم کی جانب سے رد عمل سامنے آنے سے اطمینان ہو، ہاتھ سے مارے، ڈنڈا استعمال نہ کرے، مارنے کی تعداد تین سے زائد نہ ہو۔ رسول اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت مرداسؓ سے جو تعلیم دینے کی خدمت پر مامور تھے ارشاد فرمایا: ’’**إیاک أن تضرب فوق الثلاث، فإنک إذا ضربت فوق الثلاث اقتص الله منک**‘‘(۱) (تین تھپڑ سے زائد مارنے سے پرہیز کرو، اس لئے کہ اگر تم تین تھپڑ سے زیادہ مارو گے تو اللہ تم سے اس کا بدلہ لے گا)۔

ب: سرپرست کی اجازت ملنے کے بعد ہی مارا جائے، کیونکہ تعلیم دیتے وقت بچے کو مارنا معمول اور متعارف نہیں ہے، مارنے کی ضرورت تو بے ادبی کے وقت ہوتی ہے، لہذا تعلیم دینے اور مارنے میں کوئی جوڑ اور تعلق نہیں ہے، سرپرست کا اپنے بچے کو تعلیم کے لئے استاذ کے سپرد کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نے مارنے کی اجازت بھی دی ہے، اس لئے صراحتاً اجازت کے بغیر بچے کو مارنے کا حق نہیں ہے۔

بعض شافعیہ سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ سرپرست کی اجازت کے بغیر بھی بچے کو مارنے پر عملی اجماع ہے(۲)۔

ج: بچہ اتنا ہوش مند ہو کہ وہ تادیب کو سمجھ سکے، اس لئے جو بچے تادیب کو نہ سمجھتے ہوں ان کو مارنے کا حق معلم کو نہیں ہے۔

---

(۱) حدیث: ’’ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علمتها الكتابة‘‘ کی روایت احمد (۶/ ۲۷۳ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد (۴/ ۲۱۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۵۶، ۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۰۹، ۳۱۰، الفتاوی الحدیثیہ رص ۸۵۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۷ طبع الریاض، ابن عابدین ۵/ ۳۶۳۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، ۵/ ۳۶۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۶۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۳، ابن عابدین ۵/ ۳۶۳، بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ ۱۰/ ۲۳۔

الأثرم نے کہا ہے: بچوں کو استاذ کے مارنے کے بارے میں امام احمد سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: ان کی غلطی کے بقدر ہی ان کو مارے، اور سخت مار پیٹ سے پرہیز کرے، اگر طالب علم ناسمجھ بچہ ہو تو استاذ اس کو نہ مارے(۱)۔

تعلیم کی غرض سے مارنے کا تاوان:

۱۴- فقہاء مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر استاذ بچے کی تادیب کے لئے اتنا مارے جو جائز حدود کے اندر ہو اور اس کی وجہ سے بچہ مر جائے تو استاذ پر کوئی تاوان نہ ہوگا(۲)، فقہاء حنفیہ کی رائے بھی یہی ہے، البتہ انہوں نے تاوان عائد نہ کرنے کے سلسلے میں یہ شرط لگائی ہے کہ بچے کو اس کے والد یا سرپرست کی اجازت سے مارا گیا ہو، مزید برآں یہ کہ مقدار، کیفیت اور محل کے اعتبار سے مار معمول کے دائرے سے باہر نہ ہو، چنانچہ اگر استاذ اپنے پاس زیر تعلیم بچے کو اس کے والد یا سرپرست کی اجازت کے بغیر مارے گا تو حنفیہ کے نزدیک اس پر تاوان ہوگا، کیونکہ مارنے میں وہ تعدی کا مرتکب ہوا ہے، اور اس کے نتیجے میں جو نقصان ہوا اس پر تاوان واجب ہوتا ہے(۳)۔

فقہاء شافعیہ کہتے ہیں: اگر استاذ کی مار سے طالب علم کی موت واقع ہوجائے تو استاذ پر تاوان ہوگا اگر چہ اس نے معمول سے زائد نہ مارا ہو، اور سرپرست کی اجازت سے مارا ہو، اس لئے کہ اس حکم میں انجام کی سلامتی کی شرط ہے، کیونکہ مارنے سے مقصود تادیب ہے، اس کو ہلاک کرنا نہیں ہے، لہذا اگر اس مار کی وجہ سے ہلاکت ہوجائے تو یہ بات ظاہر ہوجائے گی کہ استاذ نے جائز حد سے تجاوز کیا ہے(۴)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تأدیب''، ''ضمان'' اور ''قتل'' کی اصطلاحات۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲۳/۷/۵، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۵۰۶/۱، غایۃ المنتہی ۲۸۵/۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۲۳/۷/۵، غایۃ المنتہی ۲۸۵/۳، جواہر الإکلیل ۲۹۶/۲، المیزان الکبری للشعرانی ۱۷۲/۲۔

(۳) ابن عابدین ۳۶۳/۵، بدائع الصنائع ۳۰۵/۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲۷۵/۴، المبسوط للسرخسی ۱۳/۱۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۱۹۹/۴، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسي ۳۰۸/۵ طبع الحلبی۔

قرآن اور شرعی علم کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنا:

۱۵- قرآن، حدیث، فقہ اور دیگر علوم نافعہ کی تعلیم پر بیت المال سے وظیفہ حاصل کرنے کے جواز پر فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ یہ وظیفہ پورے طور پر اجرت نہیں ہے، بلکہ محض اجرت کے مثل ہے(۱)۔

فقہاء کے مابین اختلاف صرف اس میں ہے کہ قرآن، حدیث، فقہ اور دیگر شرعی علوم کی تعلیم کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ متقدمین حنفیہ قرآن اور علم شرعی جیسے حدیث اور فقہ کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنا جائز نہیں سمجھتے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے(۲)، ان کی دلیل حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اہل صفہ میں سے کچھ لوگوں کو قرآن اور کتابت (لکھنے) کی تعلیم دی تو ان میں سے ایک شخص نے ایک کمان مجھے ہدیہ میں پیش کی، وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے دل میں سوچا کہ یہ کمان ہے، مال نہیں ہے، پھر وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے دل میں کہا میں اسے جہاد میں استعمال کروں گا، پھر میں نے اس کا تذکرہ رسول اللہ ﷺ سے کیا اور پورا واقعہ بیان کیا، میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! جن لوگوں کو میں نے قرآن اور کتابت کی تعلیم دی تھی، ان میں سے ایک شخص نے مجھے ایک کمان

(۱) ابن عابدین ۲۸۲/۳، مطالب أولی النہی ۶۴۱/۳، المغنی لابن قدامہ ۴۱۷/۶، قلیوبی ۲۹۶/۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۵۲/۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۹۱/۱، الإنصاف ۴۵/۶، ۴۶۔

ہدیہ کیا ہے، یہ مال بھی نہیں ہے اور میں اسے جہاد فی سبیل اللہ میں استعمال کروں گا، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إن كنت تحب أن تطوق طوقا من نار فأقبلها"**(۱) (اگر تمہیں یہ پسند ہو کہ تمہیں آگ کی طوق پہنائی جائے تو اسے قبول کرلو)۔

نیز حضرت ابی بن کعب کی حدیث ہے کہ انہوں نے ایک شخص کو قرآن کی ایک سورت سکھائی، اس شخص نے انہیں ایک جبہ یا ایک کپڑا ہدیہ میں پیش کیا، اس کا تذکرہ انہوں نے رسول ﷺ سے کیا تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: **"إنک لو لبستها لألبسک الله مكانها ثوبا من نار"**(۲) (اگر تم نے اس کو پہن لیا تو اللہ اس کی جگہ تم کو آگ کا کپڑا پہنائے گا)، ان کا استدلال اس سے بھی ہے کہ یہ ایک فرض کام پر اجرت لینا ہے، جیسے کہ روزہ رکھنے اور نماز پڑھنے کی اجرت لی جائے، اس لئے جائز نہیں ہے، اس لئے بھی درست نہیں ہے کہ بحیثیت اجیر معلم تنہا اپنی محنت وکاوش سے تعلیم کا حق ادا کرنے پر قادر نہیں ہے، اس میں خود طالب علم کی محنت وکاوش کو بھی دخل ہے، اس اعتبار سے اس کی نوعیت اس سے مختلف نہیں ہے کہ کوئی شخص ایسی لکڑی کے ڈھونے کی اجرت لے جس کے ڈھونے پر بذات خود قادر نہیں ہے، اجرت پر قرآن کی تعلیم دینا اور دلانا اس لئے بھی درست نہیں ہے کہ یہ عمل قرآن وشرعی علوم کی تعلیم سے لوگوں کو نفرت دلانے کا سبب ہوگا، کیونکہ اجرت کا بار لوگوں کو اس سے باز رکھے گا، اسی حقیقت کی طرف اللہ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ کیا ہے: **"أَمْ تَسْـَٔلُهُمْ أَجْرًا فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ"**(۳) (یا آپ ان سے کچھ معاوضہ طلب کرتے ہیں، سو وہ اس تاوان کے بوجھ سے دبے جاتے ہیں)، تو یہ چیز اطاعت سے بے رغبتی کا سبب بنے گی، اس لئے جائز نہ ہوگی(۱)۔

متاخرین حنفیہ کی رائے جس پر ان کے یہاں فتوی ہے، اور فقہاء مالکیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا دوسرا قول جو اس کلام سے ماخوذ ہے جسے ابو طالب نے امام احمد سے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ قرآن اور فقہ کی تعلیم پر اجرت لینا جائز ہے، ان فقہاء کی دلیل یہ حدیث ہے: **"إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله"**(۲) (جن چیزوں پر تم لوگ اجرت لیتے ہو ان میں سب سے زیادہ بہتر کتاب اللہ پر اجرت لینا ہے)، نیز عبد الجبار بن عمر کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اہل مدینہ میں سے جن سے بھی دریافت کیا، انہوں نے اجرت لے کر بچوں کو تعلیم دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔

نیز یہ دیکھتے ہوئے کہ حفاظ اور معلمین کے لئے بیت المال سے عطیات مقرر نہیں ہیں، تو وہ اپنے معاش کی فراہمی میں مشغول ہو سکتے ہیں، جس کی وجہ سے حسبتاً للہ (بغیر اجرت کے) تعلیم دینے کے لئے فارغ نہیں ہو سکتے، کیونکہ ان کی ضروریات اس سے مانع ہوں گی، تو اگر ان کے لئے اجرت لے کر تعلیم دینے کا دروازہ نہ کھولا جائے تو علم رخصت ہو جائے گا اور قرآن کے حافظ کم ہو جائیں گے۔

امام احمد بن حنبل نے کہا: تعلیم دینا (اور اس پر اجرت لینا) مجھے زیادہ محبوب ہے اس بات سے کہ ان سلاطین پر تکیہ کیا جائے، اور اس

---

(۱) حدیث: **"إن كنت تحب أن تطوق طوقا من نار فاقبلها"** کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۰۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۴۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: **"إنک لو لبستها لألبسک الله مكانها......"** کا ذکر فقیہ مصطفی السیوطی نے مطالب أولی النہی (۳/ ۶۳۸ طبع المکتب الإسلامی) میں کیا ہے، اور اس کو الاثرم کی سنن کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۳) سورۂ طور / ۴۰۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۳۷، ۶۳۸، بدائع الصنائع ۴/ ۱۹۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸۔

(۲) حدیث: **"إن أحق ما أخذتم عليه ......"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۹۹ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

سے بھی زیادہ عزیز ہے کہ عوام الناس میں سے کسی شخص پر کسی جائداد کے لئے تکیہ کیا جائے، اوراس سے بھی زیادہ پسند ہے کہ وہ قرض لے کر تجارت کرے، ہوسکتا ہے کہ وہ اس قرض کے ادا کرنے پر قادر نہ ہوتو نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے ذمّے لوگوں کی امانتیں ہوں گی (۱)۔

فقہاء مالکیہ کا مذہب تعلیم قرآن پر اجرت لینے کے جواز کا ہے، لیکن فقہ وغیرہ دیگر علوم جیسے نحو، اصول اور فرائض کی تعلیم پر اجرت لینا مکروہ ہے، فقہاء مالکیہ نے قرآن کی تعلیم پر اجرت لینے کے جواز اور دیگر علوم کی تعلیم پر اجرت کے مکروہ ہونے کے درمیان فرق کیا ہے کہ پورا قرآن حق ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے جبکہ اس کے علاوہ دیگر علوم اجتہاد سے ثابت ہیں، ان میں حق بھی ہے اور باطل بھی ہے، نیز ان کا کہنا ہے کہ فقہ پر اجرت کے ساتھ تعلیم کا معمول نہیں ہے، اس کے برعکس اجرت کے ساتھ قرآن کی تعلیم کا معمول ہے، اسی طرح فقہ کی تعلیم پر اجرت لینے سے طلبہ کی تعداد کم ہوگی (۲)۔

فقہاء شافعیہ کی رائے اصح قول کے مطابق یہ ہے کہ قرآن کی تعلیم کے لئے اجرت پر کسی کو رکھنا جائز ہے بشرطیکہ استاذ سے جن سورتوں اور آیات کی تعلیم دلانا مقصود ہے اس کی تعیین کر لی جائے، اگر ان دونوں میں سے ایک کی بھی تعیین نہ ہو تو درست نہیں ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی تعیین بھی ضروری نہیں ہے، جہاں تک کسی دوسرے علم کی تعلیم کے لئے اجرت کا سوال ہے تو انہوں نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، البتہ کسی متعین مسئلہ یا مسائل کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھا جائے تو جائز ہوگا (۳)۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۳۸، الحطاب ۵/ ۴۱۸، المدونہ ۴/ ۴۱۹، شائع کردہ دار صادر بیروت، الزیلعی ۵/ ۱۲۴، ۱۲۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸، ابن عابدین ۵/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۴، الأنوار لأعمال الأبرار ۱/ ۵۹۶۔

قرآن اور دیگر علوم کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنے کی شرائط کو فقہاء نے اجرت کے ساتھ طاعات کی انجام دہی پر کلام کرتے وقت تفصیل سے لکھا ہے، ان کے علاوہ کتب فقہ کے باب ''الاجارۃ'' کی طرف بھی رجوع کیا جاسکتا ہے۔

ہنر، صنعت اور دیگر غیر شرعی علوم کی تعلیم کے لئے اجرت پر رکھنا:

۱۶- وہ مباح صنعت وحرفت جن سے دنیاوی مصالح وابستہ ہیں، جیسے سلائی، لوہاری، تعمیر، کاشت کاری اور بُنائی وغیرہ، ایسے کاموں کی تعلیم دینے کے واسطے اجرت پر رکھنا جائز ہے، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ خالص شرعی علوم کے علاوہ دیگر علوم جیسے زبان وادب کی تعلیم پر اجرت لینا درست ہے، کیونکہ ان کی تعلیم کبھی ثواب کے لئے ہوتی ہے اور کبھی ثواب کے لئے نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس پر اجرت دے کر تعلیم دلانے سے روکا نہیں جائے گا، جیسے درخت لگانا اور مکانات کی تعمیر، کیونکہ ان کاموں کو انجام دینے والے کے لئے عبادت کا اہل ہونا ضروری نہیں ہے (۲)۔

فقہاء مالکیہ اس قسم کے علوم کی تعلیم پر اجرت لینے کو مکروہ قرار دیتے ہیں (۳)۔

پیشوں اور علوم کی تعلیم کے لئے اجرت پر کسی کو رکھنے کی شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اجارۃ'' فقرہ/ ۱۵۱، ج ۱۔

(۱) البزازیہ بہامش الہندیہ ۵/ ۳۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸، المدونہ ۴/ ۴۲۰، شائع کردہ دار صادر بیروت، الأنوار لأعمال الأبرار ۱/ ۵۹۶، نیز دیکھئے: مطالب أولی النہی ۲/ ۴۹۸۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۶۴۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۴۔

حرام علوم کی تعلیم:

۱۷- حرام علوم کی تعلیم جائز نہیں ہے، جیسے کہانت، ستاروں کے ذریعہ حالات معلوم کرنا، رمل، جواور چنا کے ذریعہ حالات بتانا، شعبدہ بازی، علوم طبائع، جادو، عربی زبان کے سوا کسی دوسری زبان میں منتر پڑھنا جس کا معنی نہ جانتا ہو، اسی طرح جعلسازیاں وغیرہ، ان علوم کی تعلیم دینا حرام ہے اور ان کی تعلیم پر اجرت لینا بھی حرام ہے، کیونکہ کاہن کی اجرت کی ممانعت کے سلسلے میں صحیح حدیث میں صراحت آئی ہے، اور دوسرے علوم کا حکم بھی یہی ہے (۱)۔

اگر علم نجوم کا سیکھنا سکھانا اوقات نماز، قبلہ اور اختلاف مطالع وغیرہ کے بارے میں رہنمائی کے لئے ہوتو وہ ممنوع نہیں ہوگا (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "علم" کی اصطلاح۔

شکاری جانوروں کی تعلیم:

۱۸- فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شکاری جانوروں کے مارے ہوئے شکار کے حلال ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ شکاری جانور معلَّم یعنی سدھایا ہوا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**" (۳) (اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں، تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے، سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑے رکھیں)، نص اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ سدھانا اور تعلیم دینا شرط ہے، اور رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا أرسلت كلابک المعلمة وذكرت اسم الله فكل مما أمسكن عليک، وإن قتلن، إلا أن يأكل الكلب، فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه، وإن خالطها كلب من غيرها فلا تأكل**" (۱) (جب تم اپنے سدھائے ہوئے کتوں کو بسم اللہ کہہ کر چھوڑ و تو اگر وہ تمہارے لئے روک رکھیں اگر چہ جان سے مار ہی ڈالا ہو، تو اس میں سے کھاؤ، البتہ اگر اس میں سے کتا کھالے تو مت کھاؤ، کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے اپنے لئے روک رکھا ہو، اگر سدھائے ہوئے کتوں کے ساتھ غیر سدھایا ہوا کوئی کتا شریک ہوجائے تو نہ کھاؤ)۔

اور اس لئے بھی کہ شکاری جانور یا پرندہ اسی وقت آلہ اور وسیلہ بنتا ہے جب اس کو سدھایا گیا ہو، تا کہ شکاری شکار کے بارے میں جو چاہتا ہے اس پر اس کے لئے کام کرے، یعنی بھیجنے پر جائے اور شکار کو اپنے مالک کے لئے پکڑے، اپنے لئے نہ پکڑے (۲)۔

وہ شکاری جانور جن کے ذریعہ شکار کرنا درست ہے ان کی صفات اور ان کو تعلیم دینے اور سدھانے کی شرائط اور اس کی تعلیم کو منضبط کرنے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صید"۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۲/ ۴۹۹، حاشیۃ الشبر املسی مع نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۲۵، أسنی المطالب ۴/ ۱۸۲، ابن عابدین ۱/ ۳۰، ۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۰، مطالب أولی النہی ۱/ ۴۴۹، نیز دیکھئے: الفتاوی الحدیثیہ لابن حجر الہیتمی رص ۴۷۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۔

(۱) حدیث: "**إذا أرسلت كلابک المعلمة و ذكرت اسم الله فكل مما......**" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۶۰۹ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۴۶، المجموع ۹/ ۹۳ شائع کردہ مکتبۃ السّلفیہ، البنایہ شرح الہدایہ ۹/ ۵۷۳، ۵۷۸، تبیین الحقائق ۶/ ۵۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۲، الإنصاف ۱۰/ ۴۲۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۵۷ طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۲/ ۱۰۳، المنتقی ۳/ ۱۲۳، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/ ۷۴ طبع المطبعۃ المصریہ۔

تعمد

دیکھئے: ''عمد''۔

تعمم

دیکھئے: ''عمامۃ''۔

تعمیر

دیکھئے: ''عمارۃ''۔

تعمیم

تعریف:

۱- لغت میں تعمیم کا معنی کسی چیز کو عام بنانا ہے، جب بارش پوری زمین پر ہوتو کہا جاتا ہے: ''**عمّ المطر الأرض**''۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں کرتے ہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

تعمیم چند امور میں ہوتی ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- وضو:

۲- قاعدہ یہ ہے کہ وضو میں جن اعضاء کا دھونا فرض ہے ان میں سے ہر عضو کے ہر حصہ میں پانی پہنچایا جائے، صرف عذر اور ضرورت کے وقت استثناء ہوگا۔

زہری کے علاوہ دیگر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں کان چہرے سے خارج ہیں، لہذا وضو میں دونوں کانوں کو پانی سے دھونا فرض نہیں ہے۔

منھ اور ناک کے اندرونی حصے کے سلسلے میں فقہاء حنابلہ نے ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی) سے اختلاف کیا ہے، فقہاء حنابلہ کی رائے ہے کہ ناک اور منھ کا اندرونی حصہ بھی چہرے

(۱) محیط المحیط مادہ: ''**عمم**''، کشاف القناع ۱/ ۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۔

کے حکم میں داخل ہے، لہذا ان دونوں کا دھونا بھی فرض ہے، منہ میں تو کلی کے ذریعہ اور ناک میں پانی ڈال کر، جب کہ أئمہ ثلاثہ کے نزدیک ناک کے ظاہری حصے کا دھونا فرض ہے۔

۳- اس پر أئمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ پورے دونوں ہاتھوں اور کہنیوں پر پانی پہنچانا واجب ہے، چنانچہ اگر ہاتھوں میں یا ناخن کی جڑ میں مٹی لگی ہو یا گوندھا ہوا آٹا چسپاں ہو تو اس کو دور کر کے ناخن کی جڑ میں پانی پہنچانا واجب ہے، ورنہ وضو نہیں ہوگا، اور انگلیوں کے پوروں میں پڑنے والی جھرّیوں کا دھونا واجب ہے، تا کہ تمام حصہ پر پانی پہنچ جائے۔ بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر ناخن بڑے ہوں اور ان کے اندرونی حصے میں میل جمع ہو تو اس میل کا دھونا ضروری ہے، ورنہ وضو باطل ہوگا، البتہ نانبائی جس کے ناخن لمبے ہوں اور ان کے اندرونی حصے میں اگر کچھ آٹا لگا رہ جائے تو اس کو معاف قرار دیا ہے، نانبائی کے لئے یہ رعایت اس کے پیشہ کی ضرورت کے پیش نظر ہے۔

فقہاء مالکیہ کہتے ہیں: ناخنوں کا میل معاف ہے، سوائے اس صورت کے کہ میل زیادہ اور کثیر مقدار میں ہو تو اس کا دور کرنا واجب ہے تا کہ پانی ناخن کے نیچے پہنچ جائے۔

فقہاء شافعیہ کہتے ہیں: ناخنوں میں جو میل ہے اگر وہ چمڑے تک پانی پہنچنے میں مانع ہے تو اس کا دور کرنا ضروری ہے تا کہ پانی پوری جلد تک پہنچ جائے، لیکن مزدور جو مٹی گارے کا کام کرتے ہیں وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، بشرطیکہ مٹی اتنی زیادہ نہ ہو کہ انگلی کا سرا لت پت ہو(۱)۔

ب- غسل:

۴- فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں پورے جسم پر پانی پہنچانا فرض ہے، اس لئے کہ غسل کا ایک رکن پورے جسم پر پانی پہنچانا بھی ہے۔

ناک اور منہ کے اندرونی حصے میں پانی پہنچانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، فقہاء حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ دونوں بدن میں داخل ہیں، اس لئے ان کے نزدیک غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے، مالکیہ اور شافعیہ فقہاء کے نزدیک چونکہ صرف ظاہر کا دھونا فرض ہے، اس لئے ان کے نزدیک غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض نہیں ہے، بالوں اور ظاہری کھال، نیز بال کی جڑوں اگر چہ بال گھنے ہوں پانی پہنچانا فرض ہے، ایسی چوٹیاں اور جوڑے جن کو کھولے بغیر جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکتا ہو ان کو کھولنا بھی ضروری ہے، بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ غسل میں سر دھونے کے وجوب سے دلہن مستثنیٰ ہوگی جب کہ اس کا بال مزیّن ہو، چنانچہ اس پر سر کے بالوں کا دھونا فرض نہ ہوگا، بلکہ ان پر مسح کر لینا کافی ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس حالت میں سر دھونے میں مال کا ضیاع ہے، دونوں کانوں کے سوراخوں کے ظاہری حصہ کو دھونا واجب ہے، بدن کے شگاف جن میں گہرائی نہ ہو ان کے ظاہری حصے کو دھونا واجب ہے، تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ بدن کے جن حصوں تک پانی پہنچانا ممکن ہو اگر چہ وہ گہرے ہوں، جیسے ناف کی گہرائی یا وہ مقامات جہاں آپریشن ہوئے ہوں اور آپریشن کی وجہ سے گڈھے ہو گئے ہوں، ان تمام مقامات تک پانی پہنچانا ضروری ہے، لیکن کان کے وہ سوراخ جن میں بالیاں پہنی جاتی ہیں، انہیں فقہاء شافعیہ نے اندرونی حصہ قرار دیا ہے، ظاہری حصہ نہیں قرار دیا ہے، یعنی ان سوراخوں میں پانی پہنچانا شافعیہ کے نزدیک ضروری نہیں ہے اگر چہ ممکن ہو، تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ظاہری کھال پر کوئی ایسی چیز لگی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۹۵، ۹۸ طبع دوم الحلبی مصر، شرح فتح القدیر ۱ر ۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۳ر ۷ طبع اول، شرح منح الجلیل ۱ر ۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۱ر ۵۵، ۶۰، نہایۃ المحتاج ۱ر ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۶۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱ر ۱۰۹، ۱۱۴، شرح روض الطالب ۱ر ۳۱، ۳۳، المغنی لابن قدامہ ۱ر ۱۲۳، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع الریاض، کشاف القناع ۱ر ۱۵۲، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع الریاض۔

ہوئی ہے جس کی وجہ سے پانی اس کے نیچے کھال تک نہیں پہنچ رہا ہے تو اس کا دور کرنا اور کھال تک پانی پہنچانا لازم ہے، جیسے گوندھا ہوا آٹا یا آنکھ میں کاجل تا کہ پانی ہر جگہ پہنچ جائے(۱)۔

ج- تیمّم:

۵- جن اعضاء پر تیمّم کے لئے مسح کیا جاتا ہے ان پورے اعضاء پر مسح کرنا ضروری ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ پورے چہرے کا مسح فرض ہے، داڑھی بھی اس حکم میں داخل ہے اگر چہ طویل ہو، کیونکہ داڑھی چہرے میں داخل ہے، چہرے کی طرح اس سے بھی مواجہت ہوتی ہے، چہرے کی ظاہری کھال کے تمام حصے تک مٹی پہنچنے کا اعتبار ہوگا، اسی طرح بال کے ظاہری حصے تک مٹی پہنچنے کا اعتبار ہوگا، بھوں، مونچھ، کان کے بالمقابل رخسار کے بالوں اور داڑھی بچہ کے اندرونی حصے تک مٹی پہنچانا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے تیمّم کا طریقہ بیان فرمایا ہے اور دو ضربوں پر اکتفاء کیا ہے، ایک ضرب سے چہرے کا مسح فرمایا اور دوسری ضرب سے دونوں ہاتھوں کا مسح فرمایا(۲)، اس طرح ان بالوں کے اندرونی حصے تک مٹی نہیں پہنچ پائے گی، کیونکہ مٹی کے وہاں تک پہنچانے میں مشقت ہے، اس لئے اس کا وجوب ساقط ہوگیا ہے، اور اس لئے بھی کہ پورے اعضاء تیمّم پر مسح کرنا واجب ہے، مٹی پہنچانا واجب نہیں ہے، اور دونوں ہاتھوں اور گٹّوں کے تمام حصوں پر مسح کرنا واجب ہے، مالکیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق انگلیوں میں خلال کرنا ضروری ہے، انگوٹھی خواہ جائز اور کشادہ ہو بہر صورت اس کا نکالنا لازم ہے، ورنہ اسے مسح میں حائل مانا جائے گا، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے(۱) (دیکھئے: اصطلاح ''تیمّم'')۔

حنفیہ کہتے ہیں: تیمّم میں چہرے اور دونوں ہاتھوں کے پورے حصے پر مسح کرنا شرط ہے، رکن نہیں ہے، اگر مسح ہاتھ سے ہو تو شرط ہے کہ پورے ہاتھ سے مسح ہو یا اس کے اکثر حصے سے، مسح میں فرض یہ ہے کہ ہاتھ سے ہو یا ایسی چیز سے جو ہاتھ کے قائم مقام ہو، وضو میں جن بالوں کا دھونا واجب ہے تیمّم میں ان پر مسح کرنا واجب ہے، اور یہ وہ بال ہیں جو کھال کے بالمقابل ہوں، چنانچہ لٹکی ہوئی داڑھی کا مسح کرنا واجب نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک تیمّم میں تنگ انگوٹھی یا کنگن کو حرکت دینا کافی ہے، اس لئے کہ ان کو حرکت دینے سے ان کے نیچے کے حصے کا مسح ہو جائے گا، فرض مسح کرنا ہے، نہ کہ غبار کا پہنچنا(۲)۔

د- دعا:

۶- فقہاء کا اتفاق ہے کہ تمام لوگوں کے لئے دعا کرنا مسنون ہے۔

کیونکہ ارشاد ربانی ہے: ''وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَات،،(۳) (اپنی خطا کی معافی مانگتے رہئے اور سارے

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴ طبع بیروت لبنان، البدائع ۱/ ۳۴، ۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۶، ۱۳۴، شرح الزرقانی ۱/ ۹۴، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۰۷، ۲۰۸، شرح الروض ۱/ ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۱۵۲، ۱۵۵، المغنی ۱/ ۲۲۴، ۲۲۸۔

(۲) حدیث: ''وصف التيمم واقتصر على ضربتين...... '' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۵۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۵، شرح الزرقانی ۱/ ۱۲۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۸۲، ۲۸۴، المہذب ۱/ ۴۰، شرح الروض ۱/ ۸۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۵۴، ۲۵۵، کشاف القناع ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، شرح فتح القدیر ۱/ ۵۰، ۵۱، بدائع الصنائع ۱/ ۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول۔

(۳) سورۂ محمد/ ۱۹، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۵۰، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۳ طبع دار المعارف، الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۳۹۰، ۳۹۱، کشاف القناع ۱/ ۳۶۷۔

ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)۔ اور حدیث ہے: "مامن دعاء أحب إلى الله من أن يقول العبد: اللهم ارحم أمة محمد رحمة عامة"[1] (اللہ کو اس سے زیادہ کوئی دعا پسند نہیں کہ بندہ کہے: اے اللہ! محمد ﷺ کی امت پر عام رحمت فرما)، نیز اس اعرابی کی حدیث ہے جس نے کہا: "اللهم ارحمني ومحمدا، ولا ترحم معنا أحدا" (اے اللہ! مجھ پر اور محمد ﷺ پر رحم فرما اور ہمارے ساتھ کسی اور پر رحم نہ فرما) تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لقد تحجرت واسعا"[2] (تو نے ایک کشادہ چیز کو تنگ کر دیا)۔

زکاۃ کے تمام آٹھوں مصارف میں اس کو صرف کرنا:

۷- زکاۃ کے آٹھوں مصارف میں اس کا صرف کرنا واجب ہے یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے کہ واجب نہیں ہے، جب کہ شافعیہ کی رائے ہے کہ واجب ہے، تفصیل کے لئے "زکاۃ" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

دعوتوں میں عمومی بلاوا:

۸- دعوت عام جسے عرف میں (جَفلی) کہتے ہیں، اس کے حکم کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے، جمہور کی رائے ہے کہ ایسی دعوت قبول کرنا جائز ہے، حنابلہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: "دعوت" کی اصطلاح۔

تعوذ

دیکھئے: "استعاذہ"۔

---

(۱) حدیث: "ما من دعاء أحب إلى الله......" کی روایت خطیب نے اپنی تاریخ (۶/۱۵۷ طبع مطبعۃ السعادۃ) میں اور ابن عدی نے الکامل (۱/۱۶۲۱ طبع دار الفکر) میں کی ہے، اور ابن عدی نے اس کو منکر قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث اعرابی جس نے کہا: "اللهم ارحمنى و محمدا......" کی روایت ترمذی (۲۶۱/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

تعویذ

تعریف:

۱-"تعویذ" لغت میں "**عاذ یعوذ عوذاً**" سے "**عوّذ**" کا مصدر ہے، جس کا معنی پناہ لینا ہے۔ لیث نے کہا: کہا جاتا ہے: "**فلان عوذ لک**"، یعنی فلاں شخص تمہارے لئے جائے پناہ ہے۔ اور کہا جاتا ہے: "**عذت بفلا ن: استعذت به**"، یعنی میں نے فلاں کی پناہ لی۔ "**وهو عياذي**"، یعنی وہ میری جائے پناہ ہے۔ "**العوذة**" اس چیز کو کہتے ہیں جس کی کسی چیز سے پناہ لی جائے۔ "**عوذة**"، "**تعويذة**" اور "**معاذة**" یہ ہم معنی ہیں اور منتر کے معنی میں آتے ہیں جن کو پڑھ کر خوف یا جنون کے وقت کسی انسان کو جھاڑا جاتا ہے، ان کی جمع عُوذ، **تعاويذ** اور **معاذات** ہے[۱]۔

اصطلاح میں لفظ تعویذ منتر اور تعویذ وغیرہ کو کہتے ہیں، خواہ جائز ہو یا ناجائز۔

متعلقہ الفاظ:

الف-رقیہ:

۲-لغت میں رقیہ "**رقاه، يرقيه رقية**" سے ماخوذ ہے اور تعویذ کا ہم معنی ہے، ابن الاثیر نے کہا: رقیہ وہ تعویذ یا منتر ہے جس سے آفت رسیدہ کو جھاڑا جاتا ہے، جیسے بخار اور مرگی اور اس جیسی چیزوں میں مبتلا شخص، کیونکہ اس کے ذریعہ اس کو پناہ میں لیا جاتا ہے، اور اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ**"[۱] (اور پکارا جانے لگتا ہے کہ ارے کوئی جھاڑنے والا بھی ہے)، یعنی کون اس کو جھاڑے گا؟ اور اس فرمان کا مقصد اس بات پر متنبہ کرنا ہے کہ کوئی جھاڑنے والا نہیں ہے جو اس کو جھاڑے اور اس کو بچائے[۲]۔

بعض فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ شفایابی کے لئے جو دعا بھی پڑھ کر دم کیا جائے وہ رقیہ ہے[۳]۔

رقیہ، تعویذ سے خاص ہے، کیونکہ تعویذ میں منتر اور غیر منتر دونوں داخل ہیں، اس اعتبار سے ہر رقیہ تعویذ ہے، لیکن ہر تعویذ رقیہ نہیں ہے۔

ب-تمیمہ:

۳-لغت میں تمیمہ اس دھاگے اور موتی کو کہتے ہیں جسے اہل عرب اپنے خیال کے مطابق بچوں کو نظر بد سے بچانے کے لئے ان کے گلوں میں لٹکاتے تھے، اسلام نے اس کو باطل قرار دیا ہے، خلیل بن احمد کہتے ہیں: تمیمہ گلے میں پہنائی جانے والی وہ چیز ہے جس میں کسی چیز سے حفاظت و پناہ ہو۔

اہل علم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ نظر بد یا کسی دوسری چیز سے بچنے کے لئے گلے میں کوئی چیز پہنی جائے، حدیث میں ہے: "**من تعلق تميمة فلا أتم الله له**"[۴] (جو تمیمہ لٹکائے اللہ اس کا مقصد پورا نہ کرے) یعنی اللہ تعالی اس کو پوری صحت و عافیت عطا نہ

---

(۱) مختار الصحاح، تاج العروس، متن اللغۃ، المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۱) سورۂ قیامہ/ ۲۷۔

(۲) مختار الصحاح، تاج العروس، المفردات للراغب الأصفہانی مادہ: "رقی"، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۶۵، ۱۸۵۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۵۲ طبع دار المعرفہ۔

(۴) حدیث: "من تعلق تميمة فلا أتم الله له" کی روایت احمد (۴/ ۱۵۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، البتہ اس کی سند میں جہالت ہے (تعجیل المنفعہ رص ۱۱۴، شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

فرمائے(۱)۔

تمیمہ فقہاء کے نزدیک اس تعویذ کو کہتے ہیں جو مریض اور بچوں کو پہنایا جائے، کبھی اس میں قرآن کی آیت اور اللہ تعالی کے ذکر پر مشتمل کوئی دعا ہوتی ہے اور اس کو چمڑے وغیرہ میں رکھ کر، سی دیا جاتا ہے(۲)۔

لہذا فقہاء کے نزدیک بھی تمیمہ تعویذ کی ایک قسم ہے، اس میں اور رقیہ میں فرق یہ ہے کہ تمیمہ وہ تعویذ ہے جو مریض وغیرہ کے گلے میں لٹکایا جائے جب کہ رقیہ وہ تعویذ اور دعا ہے جسے پڑھ کر دم کیا جائے۔

ج-ودعة (کوڑی):

۴- ودعة ایک سفید قسم کی چیز ہوتی ہے جو سمندر وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے، اور بچوں وغیرہ کے گلے میں لٹکائی جاتی ہے، حدیث میں ہے: ''من علق ودعة فلا ودع الله له''(۳) (جو کوڑی لٹکائے اللہ اس کی بیماری دور نہ فرمائے) یعنی اللہ تعالی اس کی عافیت میں برکت عطا نہ فرمائے، اور اس سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ نظر بد سے بچنے کے لئے اہل عرب اس کو لٹکاتے تھے(۴)۔

اس طرح ودعة اور تمیمہ دونوں ہم معنی ہیں(۵)۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۲۰، کشاف القناع ۲/ ۷۷، القرطبی ۱۰/ ۳۲۰، نیل الأوطار ۸/ ۳۱۲، المغرب للمطرزی مادہ: ''تمم''۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۵۲، الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۱/ ۹۵، الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۵، أسنی المطالب ۱/ ۶۱۔

(۳) حدیث: ''من علق ودعة فلا ودع الله له'' کی روایت احمد (۴/ ۱۵۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، البتہ اس کی سند میں جہالت ہے (تعجیل المنفعہ رص ۱۱۴، شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۴) مختار الصحاح مادہ: ''ودع''، القرطبی ۱۰/ ۳۲۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۷۶۔

(۵) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۲۰۔

د- تُوَلہ:

۵- لغت میں ''تُوَلة'' (ت کے ضمہ اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ) جادو اور گنڈا کو کہتے ہیں، اس کے بارے میں ان کا گمان تھا کہ یہ عورت کو شوہر کے نزدیک محبوب بنا دیتا ہے، اس کو عِنَبہ کے وزن پر تولہ بھی کہا جاتا ہے (ت کے زیر اور واو کے زبر کے ساتھ)(۱)۔

اصطلاح میں شوہر کے نزدیک عورت کو محبوب بنانے کو تُولہ کہتے ہیں جیسا کہ حدیث کے راوی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے اس کی تفسیر بیان کی ہے، لوگوں نے ان سے کہا: ابو عبد الرحمٰن تمائم اور رقی کو تو ہم جانتے ہیں، لیکن تُولہ کیا چیز ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ایک چیز ہے جسے عورتیں کرتی ہیں اور اس کے ذریعہ اپنے شوہروں کے نزدیک محبوب بنتی ہیں، اس لحاظ سے تُولہ بھی تعویذ ہی کی ایک قسم ہے(۲)۔

ھ-(تفل، نفث، نفخ):

۶-تفل اس پھونک کو کہتے ہیں جس میں تھوک کی بھی آمیزش ہو، اور نفث اس پھونک کو کہتے ہیں جس میں تھوک نہ ہو، لہذا تفل تھوک کے مشابہ ہے، اس فرق کے ساتھ کہ تفل میں تھوک کی مقدار کم ہوتی ہے، ان کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے درجہ میں بزق ہے، اس کے بعد تفل اور اس کے بعد نفث، پھر نفخ(۳)، لہذا تفل، نفث اور نفخ یہ سبھی کبھی تعویذ کے موقع پر استعمال کئے جاتے ہیں۔

(۱) القاموس، المغرب للمطرزی، ابن عابدین ۵/ ۲۷۵، ۲۷۶، الآداب الشرعیہ ۳/ ۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۷۵، ۲۷۶، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۲، الدین الخالص ۳/ ۲۳۸، الآداب الشرعیہ ۳/ ۷۵۔

(۳) نیل الأوطار ۸/ ۲۱۲، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۴۔

و-نشرہ (منتر پھونکنا):

۷-لغت میں نشرہ تعویذ اور رقیہ ہی کی طرح کی چیز ہے جس سے مریض اور مجنون کا علاج کیا جاتا ہے اور سحر زدہ سے سحر دور کیا جاتا ہے [۱]، اور حدیث میں ہے: "فلعل طِبًّا أصابه ، يعني سحرا، ثم نشره بقل أعوذ برب الناس" (شاید کہ کوئی سحر اس کو لگ گیا ہو پھر "قل أعوذ برب الناس" پڑھ کر اس کو پھونکا) (۲)، تنشیر کا معنی پڑھ کر دم کرنا یا تعویذ لکھنا ہے۔ اور اصطلاح میں نشرہ اس عمل کو کہتے ہیں کہ اُسماء حسنی میں سے کوئی اسم یا قرآن کریم کی کوئی آیت لکھی جائے، پھر پانی سے اس کو دھویا جائے، پھر اس پانی کو مریض کے جسم پر چھڑکا جائے یا اسے پلایا جائے، یا قرآن کریم کی کوئی آیت یا سورہ یا کوئی دوسری دعا کسی برتن پر لکھی جائے اور اسے دھوکر پانی مریض کو پلایا جائے، یا اس حاملہ عورت کو پلایا جائے جس کو ولادت میں دشواری ہو (۳)۔

ز-رتیمہ:

۸- رتیمہ اور رتمہ اس دھاگے کو کہتے ہیں جسے انگلی یا انگوٹھی سے اس مقصد سے باندھا جائے کہ اس کے ذریعہ ضرورت یاد آ جائے، کہا جاتا ہے: "أرتمه" یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب انگلی میں کوئی دھاگہ باندھ لے، رتیمہ کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ دفع مضرت کے لئے کوئی دھاگہ گردن میں یا ہاتھ میں باندھ لیا کرتے تھے، ان کا خیال تھا کہ ایسا کرنے سے نقصان نہیں پہنچے گا [۱]۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب مادہ: "نشر"، النہایۃ لابن الأثیر ۳/ ۶۳۶۔

(۲) حدیث: " فلعلّ طبّاً أصابه يعنى سحرا......" کا ذکر ابن الاثیر نے "النہایۃ في غریب الحدیث والأثر" میں مادہ: "طبب" کے ضمن میں کیا ہے، اور یہ لسان العرب میں بھی ہے، البتہ کتب حدیث میں ہمیں یہ نہیں ملی۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۲۰، ۳۲۱، المفردات للراغب الأصفہانی مادہ: "نشر"، الآداب الشرعیہ ۳/ ۷۳، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۸۔

تعویذ کا شرعی حکم:

۹- جس سے تعویذ بنایا جاتا ہے اس کے اعتبار سے تعویذ کا حکم الگ الگ ہے، خود تعویذ کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم:

۱۰- جس کا معنی ناقابل فہم ہو:

زمانہ جاہلیت میں جس چیز سے جھاڑ پھونک کرتے تھے وہ اسی قسم میں داخل ہے، جمہور فقہاء کی رائے اس کے سلسلے میں بالاتفاق یہ ہے کہ اس سے اجتناب اور احتیاط ضروری ہے، ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس صحیح اثر سے ہے کہ وہ اپنی اہلیہ کے پاس گئے اور دیکھا کہ ان کے گلے میں تعویذ جیسی کوئی چیز ہے، تو انہوں نے اس کو کھینچ کر توڑ دیا، پھر فرمایا: عبداللہ کے اہل خانہ اس سے بے نیاز ہو گئے ہیں کہ وہ اللہ تعالی کے ساتھ کسی ایسی چیز کو شریک کریں جس کے بارے میں اللہ نے کوئی دلیل نہیں اتاری ہے، پھر انہوں نے فرمایا: "میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے: "إن الرقى، والتمائم، والتولة شرک" (رقی، تمائم، اور تُولہ شرک ہیں)، لوگوں نے کہا: اے ابوعبدالرحمٰن رقی اور تمائم کو تو ہم جانتے ہیں، یہ تولہ کیا چیز ہے؟ انہوں نے کہا: تولہ ایک چیز ہے جسے عورتیں اپنے شوہروں کے نزدیک محبوب بننے کے لئے کیا کرتی ہیں" (۲)۔

(۱) مختار الصحاح مادہ: "رتم"، ابن عابدین ۵/ ۲۳۲۔

(۲) حدیث: "إن الرقى والتمائم والتولة شرک......" کی روایت حاکم (۴/ ۲۱۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

مذکورہ وعید متعین طور سے اس عمل پر محمول کی جائے گی جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ کوڑی یا اسی طرح کی کوئی چیز گلے میں لٹکاتے تھے اور اس کو تمیمہ کہتے تھے، ان کا خیال تھا کہ یہ گلے میں لٹکی ہوئی چیز ان سے آفات کو دور رکھے گی، اس میں شک نہیں کہ یہ عقیدہ جہالت اور گمراہی ہے، اور گناہ کبیرہ میں سب سے بڑا ہے، کیونکہ اگر چہ یہ عمل شرک نہیں ہے لیکن شرک تک پہنچانے والا ہے، کیونکہ نفع یا نقصان پہنچانے یا آفات کو روکنے اور دور کرنے پر اللہ تعالی کے سوا کوئی قادر نہیں ہے۔

رقی اور تعویذ کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا یا اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ غیر عربی زبان میں ہوں اور یہ پتہ نہ ہو کہ ان میں کیا ہے اور اس کے معنی کیا ہیں؟ ہوسکتا ہے کہ اس میں جادو ہو یا کوئی کفریہ کلمہ ہو یا کوئی ایسی چیز ہو جس کا معنی معلوم نہ ہو، اس لئے یہ رقی اور تعویذ حرام ہے، خطابی، بیہقی، ابن رشد، عز بن عبد السلام کے علاوہ فقہاء شافعیہ وغیرہ کی ایک جماعت نے اس کی صراحت کی ہے۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے: ان أسماء کے ذریعہ جھاڑ پھونک نہیں کی جائے گی جن کے معانی معلوم نہ ہوں، امام مالک کا قول ہے: تمہیں کیا معلوم؟ ہوسکتا ہے کہ اس میں کفر ہو(۱)۔

جھاڑنے اور تعویذ کے وقت پھونکنے کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء نے اس سے روکا ہے جب کہ دوسرے علماء نے اس کی اجازت دی ہے، امام نووی کہتے ہیں: اس کے جواز پر فقہاء کا اجماع ہے، اور جمہور صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے علماء نے اس کو مستحب قرار دیا ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے کہ حضور ﷺ جھاڑنے میں دم کیا کرتے تھے اور روایت کے الفاظ یوں ہیں: ''**كان رسول الله ﷺ إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات، فلما مرض مرضه الذي مات فيه، جعلت أنفث عليه و أمسحه بيد نفسه، لأنها أعظم بركة من يدي**''(۱) (گھر کا اگر کوئی فرد بیمار ہوتا تو رسول ﷺ معوذات پڑھ کر اس پر دم کرتے تھے، جب آپ ﷺ مرض وفات میں مبتلا ہوئے تو میں آپ پر دم کرنے لگی، اور خود آپ ﷺ کے دست مبارک کو جسم پر پھیرنے لگی، کیونکہ آپ ﷺ کا دست مبارک میرے ہاتھ سے زیادہ بابرکت تھا)۔

نیز محمد بن حاطبؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان کا ہاتھ جل گیا تو ان کی والدہ ان کو حضور ﷺ کی خدمت میں لے گئیں، تو حضور ﷺ کچھ پڑھ کر ان کے ہاتھ پر دم کرنے لگے، محمد بن حاطبؓ فرماتے ہیں کہ دم کرتے وقت حضور ﷺ جو پڑھ رہے تھے میں اسے یاد نہیں کر سکا(۲) اور محمد بن الاشعث فرماتے ہیں کہ میری آنکھ میں تکلیف تھی تو مجھے حضرت عائشہؓ کے پاس لے جایا گیا تو انہوں نے کچھ پڑھ کر مجھ پر دم کیا(۳)۔

دوسرے فقہاء جیسے ابراہیم نخعی، عکرمہ اور حکم کا مستدل بعض کا یہ قول ہے کہ میں ضحاک کے پاس گیا، ان کو تکلیف تھی، میں نے کہا: اے ابو محمد! کیا میں آپ کے لئے حفاظت کی دعا نہ کروں؟ انہوں نے کہا: ہاں!

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۹، الفتاوی الحدیثیہ رص ۱۲۰، الإنصاف ۱۰/ ۳۵۲، کشاف القناع ۶/ ۱۸۶، عمدۃ القاری ۵/ ۶۵۳، القرطبی ۲۰/ ۲۵۸، الزواجر ۱/ ۱۵۵، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۴، الدین الخالص ۲/ ۲۳۲، ۲۳۴۔

(۱) حدیث: ''كا ن إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث محمد بن حاطبؓ: ''**أن يده احترقت فأتت به أمه النبي ﷺ فجعل ......**'' کی روایت احمد (۴/ ۲۵۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۱۱۲ طبع القدسی) میں کہا: اس حدیث کی روایت احمد اور طبرانی نے کی ہے، اور احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) نیل الأوطار ۸/ ۲۱۲، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۸، ۲۰/ ۲۵۸، الأذکار رص ۱۲۰۔

کیوں نہیں، لیکن پھونکنا نہیں، تو میں نے معوذتین کے ذریعہ ان کی اس تکلیف سے حفاظت کی دعا کی، ان کا استدلال اس سے بھی ہے کہ ابن جریج نے عطاء سے کہا: کیا قرآن پڑھ کر پھونکا جاتا ہے، تو عطاء نے فرمایا کہ اس طرح کی کوئی چیز ثابت نہیں ہے (۱)۔

''نشرۃ'' کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (حنفیہ اور مالکیہ بجز ابن عبد السلام کے، نیز شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ وہ جائز ہے، سعید بن المسیب، ابوعبداللہ، طبری اور حضرت عائشہؓ کی رائے بھی یہی ہے، حضرت عائشہؓ کا معمول تھا کہ وہ معوذتین پڑھ کر کسی برتن میں دم کرتی تھیں، پھر مریض کے جسم پر اس کے چھڑکنے کا حکم دیتی تھیں۔

مالکیہ میں سے عز بن عبد السلام کی رائے ہے کہ وہ حرام ہے، حسن بصری، ابرہیم نخعی اور ابن الجوزی نے بھی اس سے منع کیا ہے، اسی طرح مجاہد کی بھی یہ رائے نہیں ہے کہ قرآن کی آیتوں کو لکھا جائے، پھر اسے دھوکر اسے مریض کو پلایا جائے، نخعی کہتے ہیں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ کسی بلاء میں گرفتار نہ ہوجائے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام سے مروی ہے: **"إن النشرة من عمل الشيطان"**(۲) (''نشرۃ'' شیطانی عمل ہے)۔

ایک قول ہے کہ ''نشرۃ'' کی ممانعت اس صورت میں ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ہو، نیز معروف علاج کے خلاف ہو، کیونکہ ''نشرۃ'' طب اور علاج کی جنس سے ہی ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسی چیز کا دھویا ہوا پانی ہے جس کی فضیلت ثابت ہے، جیسے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا پانی (۳)۔

---

(۱) القرطبی ۲۰/ ۲۵۸۔

(۲) حدیث: " النشرة من عمل الشيطان......" کی روایت ابوداؤد نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: " سئل رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن النشرة فقال: هو من عمل الشيطان "(سنن أبي داود ۴/ ۲۰۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۲۳۳ طبع السلفیہ) میں اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، ۲۳۳، الإقناع في حل الفاظ أبي شجاع ۱/ ۹۵، شرح

رتیمہ کے معانی کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے اس کا حکم بھی الگ الگ ہے۔

رتیمہ اس معنی میں کہ وہ کوئی دھاگہ ہے جس کو انگوٹھی یا انگلی میں اس غرض سے پہنا جاتا ہے کہ اسے دیکھ کر ضرورت یاد آجائے، اس کے بارے میں ابن عابدین نے کہا ہے کہ وہ مکروہ نہیں ہے، کیونکہ یہ عمل ضرورت کے پیش نظر کیا جاتا ہے، اس سے ایک صحیح غرض یعنی نسیان کے وقت یاد وابستہ ہوتی ہے، اس لئے یہ فعل عبث کے حکم میں داخل نہیں ہوگا، مروی ہے: **"أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم أمر بعض أصحابه بذلک"**(۱) (نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو اس کا حکم دیا)، اور ''المنح'' میں ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ وہ فعل عبث ہے، اور یہی اختلاف اس بازوبند میں بھی ہے جس کو بعض مرد اپنے بازو پر باندھتے ہیں۔

رتیمہ بایں معنی کہ زمانہ جاہلیت میں دفع ضرر کے لئے کوئی دھاگہ گلے میں یا ہاتھ میں باندھتے تھے، اس سے روکا گیا ہے، کیونکہ یہ ان تمائم میں سے ہے جو حرام ہیں، ''حدود الإیمان'' میں مذکور ہے کہ وہ کفر ہے (۲)۔

دوسری قسم:

۱۱- تعویذ اگر اللہ کے کلام پر یا أسماء حسنی پر مشتمل ہو تو جمہور فقہاء

= منتہی الإرادات ۱/ ۳۲۰، ۳۲۱، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

(۱) حدیث: "أمر بعض أصحابه بربط الخيط للتذكر عند النسيان " کے بارے میں زیلعی نے کہا ہے کہ یہ غریب ہے، اس سلسلہ میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند احادیث مروی ہیں: "أنه كان يربط في أصبعه خيطا ليذكر به الحاجة "، زیلعی نے احادیث ذکر کر کے علتوں کو بیان کیا ہے، خلاصہ یہ کہ ان میں کوئی حدیث قابل حجت نہیں ہے (نصب الرایہ ۴/ ۲۳۸ طبع المجلس العلمی)، اسی طرح سیوطی نے ''اللآلی'' (۲/ ۲۸۲، ۲۸۳ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ان کا ذکر کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، فتح القدیر ۸/ ۴۵۹۔

کے نزدیک اس سے جھاڑ نا جائز ہے،سیوطی نے کہا ہے کہ تمام علماء کے نزدیک اس کے جائز ہونے میں تین شرطوں کے پائے جانے کی قید ہے اور وہ یہ ہیں:

الف:تعویذ اللہ تعالی کے کلام،اس کے اسماء حسنی اور اس کی صفات میں سے کسی چیز پر مشتمل ہو۔

ب:عربی زبان میں ہو اور ایسے کلمات پر مشتمل ہو جس کے معنی معلوم ہوں۔

ج: یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تعویذ یا جھاڑ میں بذات خود کوئی اثر نہیں ہے، بلکہ قضاوقدر کے مطابق اس سے فائدہ ہوگا (۱)۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ حضور ﷺ سے منقول ہو تو مستحب ہے،خطابی نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس کا معنی قابل فہم ہو اور اس میں اللہ کا ذکر ہو تو مستحب ہے ،جس رقیہ کا رسول اکرم ﷺ نے حکم فرمایا ہے، وہ ہے جس میں قرآن کی آیتیں ہوں یا اس میں اللہ تعالی کا ذکر ہو اور جس سے منع فرمایا ہے، وہ'' **عزّامین** ''یعنی منتر پڑھنے والوں کی اور جنوں کی تسخیر کا دعوی کرنے والوں کے رقیہ ہیں (۲)۔

جواز کے قائلین میں سے حسن بصری، ابراہیم نخعی،ابن شہاب زہری،سفیان ثوری اور بہت سے دوسرے علماء ہیں۔

۱۲- جواز کے قائلین کچھ حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں،ان میں سے چند یہ ہیں:

نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے: ''**کان یعوذ نفسه**''(۳)

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲،عمدۃ القاری ۵/ ۶۵۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۵۳،الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۸، الفتاوی الحدیثیہ رص ۱۲۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳، المغنی ۲/ ۴۴۹،نیل الأوطار ۸/ ۲۱۵،الدین الخالص ۲/ ۲۳۵۔

(۲) نیل الأوطار ۸ / ۲۱۲، ۲۱۴،الدین الخالص ۲ / ۲۳۵، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۷، ۱۹۱، الزواجر ۱/ ۱۵۵، الأذکار رص ۱۲۳ طبع الحلبی۔

(۳) حدیث:'' **کان یعوذ نفسه** '' کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(رسول اللہ ﷺ اپنے لئے اللہ تعالی کی پناہ میں آنے کی دعا کرتے تھے)۔

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ کان یعوّذ بعض أھله، یمسح بیده الیمنی ویقول: اللھمّ رب الناس أذھب البأس، واشفه وأنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤک، شفاء لایغادر سقما**''(۱) (آپ ﷺ اپنے بعض اہل وعیال پر دعا کر کے دم کرتے تھے،اور داہنا ہاتھ پھیرنے کے ساتھ دعا میں فرماتے تھے:اے اللہ جو لوگوں کا پالنہار ہے بیماری دور کردے،تو اسے شفایاب کردے،تو ہی شفا دینے والا ہے، تیری شفا کے سوا کسی کی شفا کارگر نہیں،ایسی شفاء دے کہ کوئی بیماری باقی نہ رہے)۔

اور حضرت جابرؓ سے مروی ہے،انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے جھاڑ پھونک سے منع فرمایا ہے،آپ ﷺ کے پاس عمرو بن حزم کے گھر والے آئے، ان لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہمارے پاس ایک منتر تھا جس کے ذریعہ ہم بچھو کے ڈنک مارنے پر جھاڑتے تھے اور آپ نے جھاڑنے سے منع فرمایا ہے،حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے اس منتر کو حضور ﷺ کو سنایا تو آپ نے ارشاد فرمایا: ''**ما أری بھا بأسا، فمن استطاع منکم أن ینفع أخاه فلیفعل**''(۲) (اس میں مجھے کوئی حرج نظر نہیں آتا، جو شخص اپنے کسی بھائی کو کسی قسم کا نفع پہنچا سکتا ہو اسے ایسا کرنا چاہیے)۔

شعبی،سعید بن جبیر، قتادہ اور دیگر علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ جھاڑ پھونک مکروہ ہے،صاحب ایمان کو اسے چھوڑ دینا واجب

(۱) حدیث عائشہ:''**أن النبي ﷺ کان یعوذ بعض أھله......**'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:''**ما أری بھا بأسا، فمن استطاع منکم ......**'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۲۶، ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہے، اللہ تعالی کی حفاظت پر بھروسہ، اس پر توکل اور اس کی جانب یکسو ہونے کا تقاضا یہی ہے۔

ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان اہل جنت کا ذکر فرمایا جو بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے، جب ان لوگوں کے اوصاف معلوم کئے گئے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**هم الذين لا يتطيرون ولا يكتوون، ولا يسترقون، وعلى ربهم يتوكلون**"[1] (یہ وہ لوگ ہیں جو نہ بدفالی لیتے ہیں، نہ داغتے ہیں اور نہ جھاڑ پھونک کراتے ہیں اور اپنے رب ہی پر کامل بھروسہ کرتے ہیں)۔

تیسری قسم:

۱۳- تیسری قسم وہ ہے جو اللہ تعالی کے علاوہ کسی اور کے نام سے ہو، مثلاً کوئی مقرب فرشتہ یا مخلوقات میں سے کوئی قابل تعظیم ہو جیسے عرش الہی، اس تیسری قسم کے بارے میں امام شوکانی نے صراحت کی ہے کہ جس میں صرف اللہ کا ذکر اور اس کے اسماء نہ ہوں اس کے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنا مکروہ ہے، تاکہ آدمی شرک کے شائبہ سے بھی بری ہو، غیر قرآن کے ذریعہ جھاڑ پھونک کی کراہت پر علماء امت کا اتفاق ہے، قرطبی نے کہا ہے کہ اس سے نہ تو اجتناب واجب ہے اور نہ ایسا جائز ہے جو اللہ کی حفاظت اور پناہ میں آنے اور اس کے اسماء حسنی کے ذریعہ برکت حاصل کرنے پر مشتمل ہو، لہذا اس سے کنارہ کشی اختیار کرنا ہی بہتر ہے، ہاں اگر اس سے اس ذات کی تعظیم لازم آتی ہو جس کے نام سے جھاڑ پھونک کی جارہی ہو تو اس سے اجتناب کرنا چاہیے، جیسے غیر اللہ کی قسم کھانے سے پرہیز کی جاتی ہے، (کیونکہ اس سے اس کی تعظیم لازم آتی ہے)[1]۔

(۱) حدیث: "ذكر رسول الله ﷺ أهل الجنة الذين......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے اور مسلم (۱/ ۱۹۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۱) عمدۃ القاری ۵/ ۶۵۳، ۶۵۴، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۵، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۸۔

تعویذ استعمال کرنے کی غرض:

اول- شفاء چاہنا:

الف- قرآن کے ذریعہ شفاء طلب کرنا:

۱۴- اس باب میں اصل اور بنیاد قرآن پاک کی یہ آیت ہے: "وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَلاَ يَزِيْدُ الظَّالِمِيْنَ إِلَّا خَسَارًا"[2] (اور ہم قرآن میں ایسی چیزیں نازل کرتے ہیں جو ایمان والوں کے حق میں شفا اور رحمت ہیں اور ظالموں کا اس سے اور نقصان ہی بڑھتا ہے)۔

قرآن کے شفاء ہونے میں علماء کے دو مختلف اقوال ہیں:[3]۔

پہلا قول یہ ہے کہ جسمانی امراض میں قرآن سے شفاء حاصل کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ قرآن دلوں کے واسطے شفاء ہے، دلوں سے جہالت کو دور کرنے اور شک وشبہ کا خاتمہ کرنے، اسی طرح معجزات اور اللہ تعالی کی ذات وصفات کی فہم صحیح کے لئے دلوں سے جہالت کے پردہ کو دور کرنے کے لئے قرآن شفاء ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَ تْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ"[4] (اے لوگو بالیقین تمہارے پاس نصیحت تمہارے پروردگار کے پاس سے آگئی ہے اور شفاء بھی (ان بیماریوں کے لئے) جو سینہ میں

(۲) سورۂ اسراء/ ۸۲۔

(۳) القرطبی ۱۰/ ۳۱۶۔

(۴) سورۂ یونس/ ۵۷۔

ہوتی ہیں)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن جسمانی بیماریوں کے لئے بھی شفاء ہے جو جھاڑ پھونک اور تعویذ، نیز اس جیسی چیز کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، جمہور فقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے (۱) ، چنانچہ ان لوگوں نے قرآن کے ذریعہ شفاء حاصل کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس طرح کہ مریض یا مارگزیدہ پر سورۂ فاتحہ پڑھی جائے اور حسب حال آیتیں یا سورتیں پڑھی جائیں، یوں تو پورا کا پورا قرآن ہی شفاء ہے، لیکن بعض اجزاء کے ساتھ شفاء خاص ہے، اس لئے کہ " وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ "(۲) میں "من" بیانیہ ہے اور حدیث میں وارد ہے: "**من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله** "(۳) (جو قرآن سے شفا نہ چاہے اسے اللہ شفا نہ دے)۔

اور اس لئے کہ ائمہ نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے اور الفاظ دارقطنی کے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ایک سریہ میں ہم تیس سواروں کو بھیجا، وہ فرماتے ہیں کہ ہم نے ایک عرب قوم کے پاس پڑاؤ کیا، ہم نے ان سے فرمائش کی کہ وہ ہماری ضیافت کریں، لیکن ان لوگوں نے انکار کر دیا، اسی اثناء میں قبیلہ کے سردار کو بچھو نے ڈنک مار دیا تو وہ لوگ ہمارے پاس آئے اور دریافت کیا کہ کیا آپ لوگوں میں کوئی ایسا آدمی ہے جو بچھو کے ڈنک کو جھاڑتا ہو اور ابن قتہ کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: ہمارا بادشاہ قریب المرگ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: ہاں ایسا آدمی ہے، لیکن میں اس

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۸، کشاف القناع ۲/ ۸۱، الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۱/ ۹۵ طبع دارالمعرفہ، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۲، ۲۱۵، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۶۔

(۲) سورۂ إسراء/ ۸۲۔

(۳) حدیث: "**من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله**" کی روایت دارقطنی (کنز العمال ۱۰/ ۹ طبع الرسالہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

وقت تک نہیں جھاڑوں گا جب تک تم کچھ دینے کے لئے آمادہ نہ ہو، ان لوگوں نے کہا: ہم تم کو تیس بکریاں دیں گے تو وہ فرتے ہیں کہ میں نے سات مرتبہ سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کیا تو وہ ٹھیک ہو گیا۔

سلمان بن قتہ عن أبی سعید کی روایت میں ہے کہ مریض کو افاقہ ہو گیا اور وہ شفایاب ہو گیا، تو اس نے ہمارے پاس کھانے کا سامان اور بکریاں بھیجیں، میں نے اور میرے ساتھیوں نے کھانا کھایا، البتہ بکریوں کے کھانے سے ساتھیوں نے انکار کر دیا، پھر ہم اللہ کے رسول کے پاس آئے اور پورا واقعہ سنایا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**وما يدريك أنها رقية**" (تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ سورۂ فاتحہ جھاڑنے کے کام آتی ہے)، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے دل میں یہ بات آئی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**كلوا وأطعمونا من الغنم**"(۱) (کھاؤ اور بکریوں میں سے ہمیں بھی کھلانا)۔

ابن حجر نے کہا ہے:(۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کو عبدالرحمٰن بن حرملہ کی سند سے احمد، ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے، اور ابن حبان اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے: "**أن النبي ﷺ كان يكره عشر خصال**(۳)، **فذكر فيها الرقى إلا بالمعوذات**"

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۵، ۳۱۶، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۸، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۵، الأذکار ص ۱۱۹ طبع الحلبی۔
حدیث أبی سعید الخدریؓ: **قال: بعثنا رسول الله ﷺ** ......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۹۴ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے، اس کی اصل صحیح بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۵۳ طبع السّلفیہ) میں ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۱۹۵، ۱۹۷۔

(۳) حدیث ابن مسعودؓ: " **كان يكره عشر خصال**...... " کی روایت احمد (۱/ ۳۸۰ طبع الیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۴۲۷، ۴۲۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ الفتح (۱۰/ ۱۹۵ طبع السّلفیہ) میں ہے، اور ذہبی نے اس کو منکر کہا ہے جیسا کہ المیزان (۲/ ۵۵۶ طبع الحلبی) میں ہے۔

(نبی اکرم ﷺ دس خصلتوں کو ناپسند فرماتے تھے، ان دس خصلتوں میں معوذات کے علاوہ دیگر چیزوں سے جھاڑ پھونک کرنے کا ذکر کیا ہے)، عبدالرحمٰن بن حرملہ کے سلسلے میں امام بخاری نے کہا ہے کہ ان کی حدیث صحیح نہیں ہے، طبری نے کہا ہے کہ اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا راوی مجہول ہے، اور اس کو صحیح مان لینے کی صورت میں سورۂ فاتحہ کے ذریعہ جھاڑ پھونک کی اجازت سے اس کو منسوخ قرار دیا جائے گا، مہلب نے اس کے جواب کی طرف یوں اشارہ کیا ہے کہ سورۂ فاتحہ میں استعاذہ یعنی مدد طلب کرنے کا معنی ہے، اس طرح جواز ایسی چیز کے لئے مخصوص ہوگا جس میں استعانت کے معنی ہوں، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوسعید کی حدیث کی روایت کی ہے اور امام ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے: "**كان رسول الله ﷺ يتعوذ من الجان وعين الإنسان حتى نزلت المعوذات، فأخذ بها و ترك ماسواها**"(۱) (رسول اللہ ﷺ جنوں اور نظر بد سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے، یہاں تک کہ معوذات نازل ہوئیں، تو آپ ﷺ نے معوذات کو اپنا لیا اور دیگر چیزوں کو چھوڑ دیا)۔

اس روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ معوذتین کے علاوہ سے جھاڑ پھونک کرنا ممنوع ہے، بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ معوذتین کے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنا زیادہ بہتر ہے، بالخصوص ایسی صورت میں جبکہ معوذتین کے علاوہ سے بھی تعوذ کا ثبوت ہے، معوذتین پر حضور ﷺ نے محض اس وجہ سے اکتفاء فرمایا کہ یہ دونوں سورتیں اجمالی اور تفصیلی طور سے ہر ناپسندیدہ شئی سے پناہ مانگنے پر مشتمل ہیں۔

اس کے بعد ابن حجر نے کہا ہے کہ معوذات کے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنے کی مشروعیت اور جواز سے لازم نہیں آتا کہ ان کے سوا قرآن کی دوسری آیتوں یا سورتوں سے بھی جھاڑ پھونک کرنا جائز اور مشروع ہو، اس احتمال کی بنا پر کہ معوذات میں کوئی ایسا راز ہو جو دوسری آیتوں میں نہ ہو، اور ہم حضرت ابوسعید کی حدیث بیان کر چکے ہیں کہ آپ ﷺ نے معوذات کے سوا باقی کو چھوڑ دیا، لیکن سورۂ فاتحہ سے بھی جھاڑنا ثابت ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ معوذات کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اور سورۂ فاتحہ میں اللہ تعالی کی پناہ اور مدد چاہنے کے معنی موجود ہیں، تو جہاں بھی تنہا اللہ تعالی کی پناہ اور مدد چاہنے کے معنی موجود ہوں یا یہ معنی نکلتے ہوں، اس سے جھاڑ پھونک کرنا جائز ہوگا، حضرت ابوسعید والی حدیث کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ آپ نے غیر قرآن سے تعوذ کرنا چھوڑ دیا، امام بخاری نے "**الرقى بالقرآن**" کے عنوان سے جو باب باندھا ہے اس کے بارے میں احتمال ہے کہ اس سے کل قرآن مراد نہ ہو، بلکہ قرآن کا بعض حصہ مراد ہو، کیونکہ قرآن کا لفظ بطور اسم جنس استعمال ہوتا ہے، اس لئے بعض قرآن پر بھی وہ صادق آئے گا، اس سے قرآن پاک کی وہ آیتیں مراد ہیں جن میں اللہ تعالی کی طرف التجاء کا مفہوم ہے، ان میں معوذات بھی داخل ہیں، کلمات اللہ کے ذریعہ استعاذہ کا ثبوت متعدد احادیث میں وارد ہے جیسا کہ گذرا، ابن بطال نے کہا ہے کہ معوذات میں جامع دعائیں ہیں اور ان میں اکثر ناپسندیدہ چیزیں یعنی سحر، حسد، شیطان کا شر، اس کا وسوسہ وغیرہ سب داخل ہیں، اسی وجہ سے اللہ کے رسول معوذات پر اکتفاء فرماتے تھے۔

ب-مناسب دعاؤں اور ماثور اذکار کے ذریعہ شفاء طلب کرنا:

۱۵- ماثور دعاؤں اور اذکار کے ذریعہ شفاء طلب کرنے کے جواز میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**أنه صلى الله عليه وسلم كان يعوذ أهل بيته يمسح بيده اليمنى ويقول:اللهم رب الناس، أذهب البأس و اشف**

(۱) حدیث ابی سعیدؓ: "كان يتعوذ من الجان وعين الإنسان......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

أنت الشافي، لا شفاء الا شفاؤک شفاءً لا يغادر سقما" (١) (رسول اللہ ﷺ اپنے گھر والوں میں سے بعض کو دم کرتے تھے اور اپنا داہنا ہاتھ (مریض کے جسم پر) پھیرتے تھے اور فرماتے تھے: اے اللہ جو لوگوں کا پالنہار ہے، تکلیف دور فرما اور شفاء عطا فرما، تو ہی شفاء دینے والا ہے، تیرے سوا کسی کی شفاء کارگر نہیں، ایسی شفاء عنایت فرما کہ کوئی بیماری باقی نہ رہے)۔ ایک دوسری حدیث میں جو عثمان بن ابی العاص سے مروی ہے، یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی کہ جب سے وہ اسلام لائے ہیں اپنے جسم میں ایک خاص قسم کا درد محسوس کرتے ہیں، اللہ کے رسول نے ان سے فرمایا: "ضع يدک على الذي تألم من جسدک ، و قل : بسم الله ثلاثا، وقل سبع مرات: أعوذ بعزة الله و قدرته من شرما أجد و أحاذر" (٢) (تمہارے جسم کا جو حصہ دکھتا ہے اس پر اپنا ہاتھ رکھو اور تین مرتبہ بسم اللہ کہو، اور سات مرتبہ یہ دعاء پڑھو: "أعوذ بعزة الله و قدرته من شرّ ما أجد و أحاذر" (میں اللہ کی طاقت وقدرت کی پناہ لیتا ہوں اس چیز کے شر سے جسے میں محسوس کر رہا ہوں اور جس کا مجھے اندیشہ ہے))۔

دوم- شوہر کو اپنی طرف مائل کرنا:

١٦- شوہر یا بیوی کے دل میں دوسرے کی محبت پیدا کرنے کے لئے جو عمل کیا جاتا ہے اس کو "تولہ" کہتے ہیں جیسا کہ (فقرہ ٥) میں گذر چکا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ حرام ہے (٣)، ابن وہبان نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ یہ ایک قسم کا سحر ہے اور سحر حرام ہے، ان کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ تولہ میں صرف آیات قرآنیہ کا لکھنا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں کچھ زائد عمل بھی ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "إن الرقى و التمائم و التولة شرک" (١) (رقی، تمائم اور تولہ شرک ہیں) اور "الجامع الصغیر" میں ہے کہ کوئی عورت تعویذ رکھنا چاہے تا کہ اس کا شوہر اس سے محبت کرنے لگے تو اس کا یہ عمل جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے (٢)۔

اس کے برعکس اگر بیوی اپنے شوہر کے نزدیک محبوب بننے کے لئے اپنی شیریں گفتگو کرے، عمدہ لباس پہنے، بناؤ سنگھار کرے یا کوئی ایسی جڑی بوٹی کھلائے جس کا کھانا جائز ہو، یا کسی حلال جانور کے اجزاء کھلائے جس کے بارے میں اعتقاد ہو کہ اس سے شوہر کے دل میں بیوی کی محبت پیدا ہوتی ہے اور یہ اس شیٔ کی ذاتی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی قضا وقدر سے اس میں یہ خاصیت رکھی ہے، تو شافعیہ میں سے ابن رسلان نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ جائز ہے، شریعت میں اس کی ممانعت کی تا حال مجھے کوئی دلیل نہیں مل سکی (٣)۔

سوم- نظر کے ضرر کو دور کرنا:

یہاں چند پہلوؤں سے اس پر گفتگو ہوگی:

الف- نظر لگنا:

١٧- نظر لگنے کے بارے میں جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ شریعت سے ثابت ہے اور واقعات سے اس کی تائید ہوتی ہے، لوگوں پر اس کا

(١) حدیث عائشہؓ: " كان يعوذ بعض أهل بيته " کی روایت بخاری (الفتح ١٠/٢٠٦ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(٢) حدیث عثمان بن ابی العاصؓ: "ضع يدک على الذی تألم ......" کی روایت مسلم (٤/١٧٢٨ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٣) ابن عابدین ١/٣١، ٥/٢٣٢۔

(١) اس حدیث کی تخریج فقرہ ١٠ کے تحت گذر چکی ہے۔

(٢) ابن عابدین ١/٣١، ٥/٢٣٢۔

(٣) نيل الأوطار ٨/٢١٢، الآداب الشرعيه ٣/ ٧٥، الدين الخالص ٣/ ٢٣٨۔

اثر ہوتا ہے،نظر مال، آدمی اور جانور میں سے کسی کو بھی لگ سکتی ہے [۱]۔

اس سلسلے میں اصل حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی صحیح مسلم کی یہ مرفوع حدیث ہے: "**العين حق،ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين، وإذا استغسلتم فاغسلوا**" [۲] (نظر لگنا برحق ہے اور اگر کوئی چیز قضاء وقدر سے سبقت لے جاسکتی تو نظر سبقت لے جاتی، جب تم سے بدن کے دھونے کو کہا جائے تو دھوڈالو)۔

دوسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشادفرمایا: "**العين حق،ونهى عن الوشم**" [۳] (نظر لگنا برحق ہے اور آپ ﷺ نے جسم پر گودنے سے منع فرمایا)۔

نیچریوں کی ایک جماعت نے، اسی طرح اہل بدعت کے بعض گروہوں نے نظر لگنے کا بلاوجہ انکار کیا ہے، ان لوگوں کا کہنا ہے کہ حواس خمسہ کے ذریعہ جس چیز کا ادراک ہوسکتا ہے وہ ٹھیک ہے، اس کے علاوہ کسی چیز کی کوئی حقیقت نہیں ہے، ان کی باتوں کے غلط اور فاسد ہونے کے لئے اتنی بات کافی ہے ایسا ہونا ممکن ہے، اور شریعت نے اس کے واقع ہونے کی خبر دی ہے، اس لئے اس کا رد کرنا اور نہ ماننا درست نہیں ہے [۴]۔

ب-نظر سے حفاظت:

نظر سے حفاظت کے لئے علماء نے مندرجہ ذیل طریقے بتائے ہیں:

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، ۲۳۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۵۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۸، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۸، ۱۸۹، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۹۔

(۲) حدیث: "العين حق،ولو كان شيء سابق القدر......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث "العين حق، ونهى عن الوشم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۹، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۶۔

الف: جس کی نظر لگنے کا امکان ہو اس کی جانب سے بعض دعاؤں اور اذکار کا پڑھنا:

۱۸- جمہور علماء کا رجحان یہ ہے کہ بعض ماثور دعاؤں اور قرآنی آیات کا پڑھنا نظر کے ضرر کے لئے دافع ہے، جیسا کہ حضرت عامر بن ربیعہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشادفرمایا: "**إذا رأى أحدكم من نفسه أو ماله أو أخيه شيئا يعجبه ، فليدع بالبركة فإن العين حق**" [۱] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنی ذات میں یا اپنے مال میں یا اپنے بھائی کی جان و مال میں کوئی چیز دیکھے جو اس کو پسند آئے تو اسے برکت کی دعا کرنی چاہئے، اس لئے کہ نظر حق ہے)، اس حدیث میں اس امر کی دلیل موجود ہے کہ نظر ڈالنے والا اگر برکت کی دعا کردے تو نظر نہ نقصان پہنچاتی ہے اور نہ پریشان کرتی ہے جس کو بھی کوئی چیز پسند آئے اس کے لئے مشروع یہ ہے کہ اس پر برکت کی دعا کرے، چنانچہ جب وہ برکت کی دعا کرے گا تو لامحالہ جس چیز کا اندیشہ ہے یعنی نظر وہ دور ہوجائے گی، برکت کی دعا یہ ہے کہ وہ کہے: "**تبارک الله أحسن الخالقين، اللهم بارک فيه**"۔ امام نووی نے کہا ہے کہ دیکھنے والے کے لئے مستحب ہے کہ جس کو دیکھے اس کے لئے برکت کی دعا کرے اور کہے: "**اللهم بارک و لا تضره**"، نیز کہے: "**ما شاء الله لا قوة إلا بالله**" [۲]۔

اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے جس کو انھوں نے حضور ﷺ سے روایت کیا ہے: "**من رأى شيئا فأعجبه، فقال:**

(۱) حدیث: "إذا رأى أحدكم من نفسه أو ماله أو أخيه شيئا يعجبه......" کی روایت حاکم (۴/ ۲۱۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۹، ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۸، ۳۴۹، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۶، ۲۱۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۵۲۔

ماشاء الله،لاقوة إلا بالله لم يضره" (۱) (جوشخص کوئی ایسی چیز دیکھے جواس کو بھائے اور یہ کہے: "**ماشاء الله لا قوة إلابالله**" تواس کونقصان نہیں پہنچے گا)۔

ب:نظرکوجھاڑنا:

۱۹-امام ترمذی نے حضرت اسماء بنت عمیس سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! جعفر کےلڑکوں کو بہت جلد نظر لگ جاتی ہے، کیا ہم ان کوجھاڑیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **نعم** (ہاں)(۲)۔حضرت جابر بن عبد اللہ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت اسماء سے پوچھا: "**مالی أری أجسام بنی أخي ضارعة؟ أتصيبهم الحاجة؟ قالت: لا، ولكن العين تسرع إليهم؟ قال: أرقيهم، قالت: فعرضت عليه، فقال: ارقيهم**"(۳) (کیا بات ہے میرے برادرزادوں کےجسم بہت لاغر ہیں، کیاایسا احتیاج اورفقروفاقہ کی وجہ سے ہے،تو انھوں نےعرض کیا:نہیں، بلکہ انھیں نظرجلد لگ جاتی ہے،آپ ﷺ نے فرمایا: میں ان کوجھاڑ دیتا ہوں، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے بچوں کو آپ کے سامنے پیش کیا،تو آپ ﷺ نے فرمایا:تم بھی انہیں جھاڑ دیا کرو)۔

(۱) حدیث:"من رأى شيئا فأعجبه فقال : ماشاء الله......" کی روایت ابن السنی نےعمل الیوم واللیلہ (ص ۵۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے،اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۹۶/۴ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث اسماء بنت عمیسؓ کی روایت ترمذی (۳۹۵/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اوراس کوصحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث جابر بن عبد اللہؓ کی روایت مسلم (۱۷۲۶/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، نیز دیکھئے: فتح الباری ۲۰۱/۱۰، زادالمعاد ۱۶۲/۴۔

ج:نظرلگنے سےشفاءطلب کرنا:

۲۰-علماء نے صراحت کی ہےنظر لگنے سے شفاء حاصل کرناواجب ہے، چنانچہ جس کی نظرلگی ہے اسے غسل کرنے کا حکم دیا جائے گا،اگر انکارکرےتو اسے مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ جس کی نظرلگتی ہےاس کو وضوکرنے کے لئے کہا جاتا تھا، پھراس پانی سے وہ شخص غسل کرتا تھا جس کو نظرلگی ہو(۱)، امرحقیقت میں وجوب کے لئے آتا ہے، لہذا کسی شخص کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کے حق میں ایسی چیز سے انکارکرے جس سے اس بھائی کونفع ہواورخوداسے کوئی نقصان نہ پہنچے، بالخصوص ایسی صورت میں جب کہ اسی کے ذریعہ اس بھائی کو نقصان پہنچا ہو(۲)۔

د-جس شخص کی نظرلگ جانامشہورہواس پرکیاواجب ہے:

۲۱-ابن بطال نے بعض علماء سےنقل کیا ہے کہ جس شخص کے بارے میں معلوم ہو کہ اس کی نظرلگ جایا کرتی ہے اسےخودلوگوں کے اختلاط سے گریز کرنا چاہیے، حاکم کو چاہیے کہ ایسے شخص کولوگوں سے ملنے جلنے سے روکے، اوراپنے گھر میں رہنے کا پابند کردے، ایساشخص اگرمحتاج ہوتواس کے لئے اتنا وظیفہ مقرر کردے جواس کے لئے کافی ہو، اس لئے کہ اس کے ذریعہ جونقصان پہنچ رہا ہے وہ اس نقصان اورتکلیف سے زیادہ ہے جوتکلیف لہسن اور پیاز کھانے سے ہوتی ہے، اور نبی

(۱) حدیث عائشہؓ:"كان يؤمر العائن فيتوضأ ثم يغتسل منه المعين" کی روایت ابوداؤد (۲۱۰/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے،شوکانی نے کہا: اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں (نیل الأوطار ۲۱۶/۸ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ)۔

(۲) ابن عابدین ۲۳۳/۵،القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۵۲،روضۃ الطالبین ۲۴۸/۹،نیل الأوطار ۲۱۶/۸۔

اکرم ﷺ نے پیاز اور لہسن کھا کر مسجد آنے سے منع فرمایا، تاکہ لوگوں کو اذیت نہ ہو، اور جذام میں مبتلا شخص کے ذریعہ پہنچنے والی اذیت سے بھی زیادہ ہے جس کو حضرت عمرؓ نے برسرعام چلنے پھرنے سے روک دیا تھا۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ یہ قول درست اور متعین ہے، کسی دوسرے سے اس کے خلاف صراحت نہیں ملتی ہے(۱)۔

چہارم: مصیبت کو دفع کرنا:

۲۲- اہل جاہلیت تمائم (تعویذ) اور قلادہ (گنڈا) پہنا کرتے تھے، ان کا گمان تھا کہ یہ عمل ان کی حفاظت کرے گا اور ان سے بلا کو دور رکھے گا، اسلام نے اس کو باطل قرار دیا ہے(۲)، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو ایسے جاہلانہ عمل سے روکا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من تعلق تميمة فلا أتم الله له، ومن علق ودعة فلا ودع الله له"**(۳) جو تمیمہ لٹکائے اللہ اس کے کام کو پورا نہ کرے اور جو ودعہ (کوڑی) لٹکائے اللہ اس کو آرام نہ پہنچائے)، حضور ﷺ کی یہ بددعا اس لئے ہے کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی دوسرا بلا کو ٹال نہیں سکتا ہے، کیونکہ اللہ تعالی ہی گرفتار بلا کرنے والا ہے اور وہی اس سے نجات دینے والا ہے۔

الف: آدمی کے بدن پر تعویذوں کو لٹکانا:

۲۳- لٹکائی ہوئی چیز اگر کوڑی، دھاگے، ہڈیاں یا اسی نوع کی کوئی چیز ہو تو وہ حرام ہے، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"من تعلق شيئا وكل إليه"**(۱) (جس نے کوئی چیز لٹکائی وہ اسی کے حوالہ کردیا جائے گا) اور اس حدیث کی بنا پر کہ حضور ﷺ نے ایک شخص کے بازو پر ایک حلقہ (چھلا) دیکھا، راوی کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ وہ چھلا پیتل کا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا: **"ويحك ما هذه؟ قال: من الواهنة، قال أما أنها لا تزيدك إلا وهنا، انبذها عنك فإنك لومت وهي عليك ما أفلحت أبدا"**(۲) (تیرا برا ہو یہ کیا ہے؟ اس نے کہا: مصیبت سے بچاؤ کے لئے ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: سنو! اس سے تو تمہاری مصیبت میں اضافہ ہی ہوگا، اس کو اتار کر پھینک دو، اس لئے کہ اگر تمہاری موت ہو جائے اور تمہارے جسم پر یہ چھلا ہو تو کبھی فلاح نہ پا سکوگے)۔

اگر لٹکائی ہوئی چیز ایسی ہے جس میں ایسا منتر ہو جو سمجھ میں نہ آئے یا ممنوع ہو تو وہ بھی حرام ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **"من تعلق تميمة فلا أتم الله له، ومن تعلق ودعة فلا ودع الله له"**(۳) (جس نے تمیمہ لٹکایا اللہ اس کا کام پورا نہ کرے، اور جس نے کوڑی لٹکائی اللہ اس کی بلا نہ ٹالے)۔

اور اگر تعویذ ایسی چیز پر مشتمل ہے جس کے ذریعہ جھاڑ پھونک کرنا جائز ہے جیسے قرآن پاک کی آیت یا ماثور دعائیں تو اس کے جائز

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۹، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴۸، عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۹، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۷۔

(۳) حدیث: "من تعلق تميمة......" کی روایت احمد (۴/ ۱۵۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے (تعجیل المنفعہ ص ۱۱۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

---

(۱) حدیث "من تعلق شيئا وكل إليه" کی روایت احمد (۴/ ۳۱۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبد اللہ بن حکیم سے مرسلاً کی ہے، اور اس کی روایت نسائی (۷/ ۱۱۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، دونوں سندیں ایک دوسرے کی وجہ سے قوی ہیں، ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ (۳/ ۷۸ طبع المنار) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "أنه ﷺ أبصر على عضد رجل حلقة......" کی روایت امام احمد (۴/ ۴۴۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التہذیب (۱۰/ ۲۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اس کی اسناد کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "من تعلق تميمة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۲ میں گذر چکی ہے۔

ہونے کے بارے میں اختلاف ہے:

ایک گروہ کا کہنا ہے کہ یہ جائز ہے، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کا قول یہی ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی قول کا ظاہر مفہوم یہی ہے، اسی کو ابوجعفر نے اختیار کیا ہے، ایک روایت میں امام احمد سے یہی منقول ہے، ان حضرات نے تمائم سے ممانعت والی روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے جس میں شرک ہو یا کوئی ایسی چیز ہو جو ممنوع ہو جیسا کہ گذر چکا۔

اور دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ جائز نہیں ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہی قول ہے، حضرت حذیفہ، حضرت عقبہ بن عامر اور حضرت ابن حکیم رضی اللہ عنہم کے قول کا ظاہر مفہوم یہی ہے، تابعین کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں کی یہی رائے ہے، ابراہیم نخعی فرماتے ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعود کے اصحاب ہر قسم کے تمائم کو ناپسند کرتے تھے، خواہ اس میں قرآن کی آیت ہو یا کوئی دوسری چیز ہو، ایک روایت کے مطابق امام احمد نے بھی اس کو ناپسند کیا ہے جس کو ان کے بہت سے اصحاب نے اختیار کیا ہے، متاخرین نے تو پورے جزم ویقین کے ساتھ اس کو ناپسند کیا ہے، اس لئے کہ تمائم سے ممانعت عام ہے اور تاکہ سد ذریعہ ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ مباح تعویذ کا لٹکانا غیر مباح تعویذ لٹکانے کا سبب اور محرک بنے گا، اور اس لئے بھی کہ جب کوئی شخص تعویذ لٹکائے گا تو لازمی طور سے اس کی حرمت اور تعظیم کا حق نہ ادا کر سکے گا، استنجاء اور قضاء حاجت وغیرہ کے وقت بھی اس کو پہنے رہے گا (جو قرآن کی بے وقعتی کے مرادف ہے) [1]۔

جو علماء تعویذ لٹکانے کے جواز کے قائل ہیں انہوں نے جواز کے لئے مندرجہ ذیل شرطیں رکھی ہیں:

(۱) تعویذ کسی خول یا چمڑہ یا پارچہ میں ہو اور اس کو سی دیا گیا ہو۔

(۲) قرآن کی آیت یا ماثور دعاؤں پر مشتمل ہو۔

(۳) جماع اور قضاء حاجت کے وقت ساتھ نہ رکھا جائے۔

(۴) بلاء کے واقع ہونے سے پہلے اس کے دفع کے لئے نہ ہو اور نظر لگنے سے پہلے اس کے دفع کے لئے نہ ہو۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: نزول بلاء کے بعد جو تعویذ پہنا جائے وہ ''تمائم'' کے حکم میں نہیں ہے [1]، یعنی ممنوع نہیں ہے۔

جانوروں کے بدن پر تعویذ کا لٹکانا:

۲۴- جانور کے جسم پر تعویذ لٹکانا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ جانور پاک ہوگا یا ناپاک ہوگا، اگر وہ جانور پاک ہو تو تعویذ کا لٹکانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ ایسا عمل ہے جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں تعویذ کی توہین ہے، اور گندگی اور نجس چیزوں سے آلودہ ہونے کا اندیشہ ہے، جانور کے جسم میں تعویذ لٹکانے کو بچوں کے تعویذ لٹکانے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ بچوں کو ان کے گارجین تعویذ کو آلودہ کرنے سے بچائیں گے اور منع کریں گے۔

اگر جانور نجس اور ناپاک ہے جیسے کتا اور اس جیسا جانور تو اس کے جسم کے کسی حصے میں تعویذ لٹکانے کی حرمت میں کوئی اشکال نہیں ہے [2]۔

جنبی اور حائضہ کا تعویذ پہننا:

۲۵- جو لوگ تعویذ پہننے کے جواز کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جنبی اور حائضہ کے لئے تعویذ پہننے یا بازو پر تعویذ باندھنے میں کوئی حرج نہیں

---

(۱) الدین الخالص لصدیق حسن خاں ۲/ ۲۳۶ طبع مطبعۃ المدنی قاہرہ، نصاب الاحتساب رص ۲۵۲، باب: ۳۱۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۹، ۳۲۰، ۲۰/ ۲۵۸۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۷۱۔

ہے جبکہ تعویذ کسی چیز کے اندر بند ہو یا اسے چمڑے کے اندر رکھ کر سی دیا گیا ہو۔

کافر کا کسی مسلمان کو یا مسلمان کا کسی کافر کو جھاڑ پھونک کرنا(۱):

الف: کافر کا مسلمان کو جھاڑنا:

۲۶- کوئی کافر کسی مسلمان کو جھاڑے تو اس کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، فقہاء حنفیہ اور امام شافعی کے نزدیک کوئی یہودی یا نصرانی کتاب اللہ یا اللہ تعالی کے ذکر کے ذریعہ کسی مسلمان کو جھاڑے تو یہ جائز ہے، امام مالک کی بھی ایک روایت کے مطابق یہی رائے ہے، کیونکہ مؤطا امام مالک میں ایک روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت عائشہؓ کے پاس تشریف لے گئے، ان کی طبیعت ناساز تھی اور ایک یہودی خاتون ان کو دم کر رہی تھی، حضرت ابوبکرؓ نے اس خاتون سے کہا: اللہ کی کتاب سے دم کرو(۲)۔

الباجی نے اثر کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے: اس کا احتمال ہے کہ کتاب اللہ سے حضرت ابوبکر کی مراد ذکر اللہ ہو، یا جسے پڑھ کر وہ دم کر رہی تھی وہ کتاب اللہ کے مطابق ہو، اور انہیں اس کے صحیح ہونے کا علم اس طور پر ہو کہ وہ خاتون اس کو ان کے سامنے ظاہر کرتی ہو اور کتاب اللہ کے مطابق ہونے کی وجہ سے حضرت ابوبکرؓ نے اس کے ذریعہ دم کرنے کا حکم فرمایا ہو(۳)۔

امام مالک سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: اہل کتاب کے دم کرنے کو میں ناپسند کرتا ہوں، اس لئے کہ ہمیں نہیں معلوم کہ آیا وہ کتاب اللہ کے ذریعہ دم کرتے ہیں یا اس ناپسندیدہ چیز کے ذریعہ دم کرتے ہیں جو سحر کے مشابہ ہے(۱)۔

ب: مسلمان کا کسی کافر کو جھاڑ پھونک کرنا:

۲۷- کسی مسلمان کے کسی کافر کو جھاڑ پھونک کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے ہے جس کا ذکر (فقرہ نمبر/ ۱۴ میں گذر چکا) ہے، استدلال اس طریقہ سے ہے کہ جس قبیلہ میں ان لوگوں نے قیام کیا تھا اور ان لوگوں سے ضیافت کرنے کی فرمائش کی تھی اور انہوں نے ضیافت سے انکار کر دیا تھا وہ سب کافر تھے، اور رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں واقعہ کی تفصیل پر نکیر نہیں فرمائی(۲)۔

تعویذ اور جھاڑ پھونک کرنے پر اجرت لینا:

۲۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تعویذ اور جھاڑ پھونک پر اجرت لینا جائز ہے، عطاء، ابو قلابہ، ابوثور اور اسحٰق بن راہویہ کی رائے بھی یہی ہے، ان حضرات نے حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا ذکر (فقرہ ۱۴ میں) آچکا ہے۔

طحاوی نے جواز پر استدلال کیا ہے اور کہا ہے: جھاڑ پھونک کرنے پر اجرت لینا جائز ہے، کیونکہ لوگوں پر یہ واجب نہیں ہے کہ ایک دوسرے کو جھاڑ پھونک کریں، نیز ایسا کرنے میں اللہ تعالی کی

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۹، حاشیۃ العدوی ۲/ ۴۵۱، أسنی المطالب ۱/ ۶۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۷، الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۱/ ۹۵، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵۔

(۲) اثر: "دخل أبوبكر على عائشة و هي تشتكى......" کی روایت امام مالک نے الموطأ (۲/ ۹۴۳ طبع الحلبی) میں کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) المنتقی ۷/ ۲۶۱۔

(۱) عمدۃ القاری ۱۰/ ۱۸۵۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۹، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۱۷، عمدۃ القاری ۵/ ۶۴۹۔

طرف سے تبلیغ بھی ہے، امام زہری نے قرآن پر اجرت لینے کو مطلقاً مکروہ قرار دیا ہے، خواہ تعلیم کے لئے ہو یا جھاڑ پھونک کرنے کے لئے ہو(۱)۔

(۱) عمدۃ القاری ۶۴/۷، ۶۴۹، ۶۴، الشرح الصغیر ۶۹/۴۷۔

تعویض

تعریف:

۱- لغت میں تعویض کا مادہ: ''العوض'' ہے، جس کا معنی بدل ہے، یہ باب تفعیل سے ہے، اگر ضائع شدہ چیز کا بدل دیا جائے تو کہا جاتا ہے: ''**عوضته تعویضاً**''، اور باب تفعل سے **تعوض** اور باب افتعال سے **اعتاض** کا معنی عوض لینا ہے(۱)۔

فقہاء کی تحریروں کی روشنی میں تعویض کی اصطلاحی تعریف یوں ہوگی: دوسرے کو کسی طرح کا کوئی نقصان پہنچانے کی وجہ سے واجب ہونے والے مالی بدل کا ادا کرنا۔

متعلقہ الفاظ:

الف: تثمین:

۲- لغت میں تثمین کا معنی اندازے اور تخمینے کی بنیاد پر کسی چیز کی قیمت لگانا ہے(۲)۔

اس تعریف کی روشنی میں تثمین کا اطلاق صرف معاوضات یعنی عوض کے ساتھ تبادلہ پر ہوگا، لیکن تعویضات یعنی وہ تصرفات جن کی وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے، جیسے کسی کا مال تلف کرنا یا غصب کرلینا، تو اس کے لئے تثمین کا لفظ مستعمل نہ ہوگا، بلکہ اس کے لئے تقویم کا لفظ استعمال ہوگا جیسا کہ آگے آئے گا۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''عوض''۔
(۲) المصباح المنیر مادہ: ''ثمن''۔

ب: تقویم:

۳- تقویم لغت میں "قوّم" کا مصدر ہے، جب کسی سامان کا وہ بھاؤ بتایا جائے جو مارکیٹ میں عام ہو تو کہا جاتا ہے: "قومت المتاع"، اور حدیث میں ہے: "قالوا: یا رسول الله لوقومت لنا ، فقال : إن الله هو المقوم"[۱] (لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! اگر آپ ہمارے لئے قیمت متعین فرمادیتے (تو بہتر ہوتا) تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ ہی مقوم (قیمتوں کو طے کرنے والا) ہے۔ اہل مکہ "قوّمته" ہی کے معنی میں "استقمته" استعمال کرتے ہیں[۲]۔

تقویم کا استعمال معاوضات اور تعویضات دونوں میں ہوتا ہے۔

ج: اُرش:

۴- لغت میں اُرش زخم کے دیت کو کہتے ہیں، اس کی جمع "اُروش" ہے، جیسے فلس کی جمع فلوس ہے، اس کے اصل معنی فساد کے ہیں، کہا جاتا ہے: "أرشت بين القوم تأريشا" یعنی تو نے قوم کو فساد میں ڈال دیا، پھر ذات کے نقصان کے معنی میں ہونے لگا، کیونکہ نقصان میں بگاڑ اور فساد ہوتا ہے، کچھ لوگوں کا خیال ہے اُرش کی اصل "ہرش" ہے۔

اصطلاح میں اُرش اس مال کو کہتے ہیں جو تلف جان سے کم کی جنایت میں واجب ہو، اور کبھی جان کا بدلہ یعنی دیت کو بھی اُرش کہتے ہیں[۳]۔

اس اعتبار سے تعویض کا لفظ اُرش کے مقابلہ میں عام ہے۔

د: ضمان:

۵- لغت میں ضمان التزام یعنی اپنے اوپر لازم کر لینے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "ضَمَّنْتُه المال" یعنی میں نے اس پر مال کو لازم کر دیا[۱]۔

شرع میں ضمان ان معنوں میں استعمال ہوا ہے کہ دوسرے کے ذمہ ثابت شدہ حق کو اپنے اوپر لازم کر لینا یا جس پر کسی دوسرے کا کوئی حق ہے اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری قبول کرنا، یا ضمانت شدہ چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا، اس عقد کو بھی ضمان کہا جاتا ہے جس سے یہ امور حاصل ہوتے ہیں[۲]۔

اس لحاظ سے ضمان تعویض سے عام ہے، اس لئے کہ ضمان مال میں بھی ہوتا ہے اور غیر مال میں بھی، جیسے کسی شخص کی ضمانت لینا۔

تعویض کا حکم:

۶- تاوان کسی نقصان کے ہی مقابلے میں ہوتا ہے، اس لئے اس کی ادائیگی واجب ہے، البتہ کس نقصان کا تاوان ہوگا اور کس کا تاوان نہیں ہوگا، اس کی تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

فقہاء کے نزدیک جس ضرر اور نقصان کا تاوان درست ہے اس میں وہ ضرر بھی شامل ہے جو نفع بخش مال میں ہو، خواہ یہ ضرر غصب کے ذریعہ ہو یا تلف کر دینے کے ذریعہ ہو یا جان مارنے سے ہو، یا جان لینے سے کم تر درجہ کا نقصان ہو جس کو دیت اور اُرش کہتے ہیں، اس کی تفصیلات جنایات کی بحث میں آئے گی یا امانت وغیرہ کی حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے ضرر ہو، اس صورت میں تاوان اور ضمان کی

(۱) حدیث: "إن الله هو المقوّم......" کی روایت احمد (۳/ ۸۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "قوم"۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: "اُرش"، الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۳/ ۱۰۴۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: "ضمن"، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸۔

ادائیگی مقررہ مال یا صلح کردہ مال کو دے کر ہوگی، یہ تاوان اس شخص کو دیا جائے گا جس کو نقصان پہنچا ہے، اور اس کی عدم موجودگی کی صورت میں اس کے ورثہ کو دیا جائے گا جن کو اس کا ترکہ ملنا ہے، تا کہ اس کے نقصان کی تلافی ہوجائے، اور لوگوں کے درمیان جھگڑا اور نزاع ختم ہوجائے، تعویض ایک شرعی نتیجہ ہے، کیونکہ یہ شرعی حکم کا مقتضی ہے، لہذا اس میں مکلّف اور غیر مکلّف دونوں شامل ہوں گے، جس پر تاوان عائد ہو رہا ہے اگر وہ غیر مکلّف ہے تو اس کے مال میں سے اس کا ولی ادا کرے گا(۱)۔

ضرر کا تاوان:

۷-کسی چیز کی ذات یا اس کی منفعت کو نیز جان یا اعضاء کے تلف کردینے سے ضرر ثابت ہوجاتا ہے۔

اور ہر اتلاف سے تعویض لازم نہیں آتا، اس طرح کہ جب بھی اِتلاف پایا جائے تو تاوان پایا جائے، اس لئے کہ تلف کرنے کی دو قسمیں ہیں: اِتلاف مشروع یعنی جائز اتلاف اور ناجائز اتلاف۔

ناجائز اتلاف پر بالاتفاق تاوان ہوگا، تلف کردہ چیز سے خواہ اللہ کا حق متعلق ہو، جیسے حالتِ احرام یا حرم میں شکار کرنا، یا اس سے کسی بندے کا حق متعلق ہو، جیسے بندے کے مال کو ناحق ضائع کرنا۔

جائز اِتلاف کی صورت میں اس وقت تاوان ہوتا ہے جب اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو اور یہ بھی بعض صورتوں میں ہوتا ہے، ورنہ جائز اِتلاف میں تاوان نہیں ہے، (تفصیل اور اختلاف "اِتلاف" کی اصطلاح میں گذر چکا)۔

"عین" کو ضائع کرنے کا تاوان:

۸-اتلاف کی اصطلاح میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ضائع شدہ چیز اگر مثلی ہے تو ضائع کرنے والا اس کا مثل تاوان میں ادا کرے گا، اور اگر وہ ذوات القیم میں سے ہے تو تاوان میں اس کی قیمت ادا کرے گا، قیمت لگانے میں اس جگہ کا لحاظ کیا جائے گا جہاں وہ چیز ضائع کی گئی ہے۔

منفعت ضائع کرنے کا تاوان:

۹-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مال جب تک غاصب یا دوسرے کے پاس رہے اور اس کی منفعت فوت ہو رہی ہو تو اس کا تاوان اس مدت کی اجرت مثل کی صورت میں لازم ہوگا، کیونکہ ہر وہ چیز جس کا آدمی ضائع اور تلف کرنے کی صورت میں تاوان ادا کرتا ہے، اس کے قبضے میں اس کے ضائع ہونے کی صورت میں بھی اس کے تاوان کی ادائیگی جائز اور درست ہے، جیسے کہ اصل سامان کے تلف کرنے کا حکم ہے، اس ضمن میں جو اختلاف یا تفصیل ہے اس کا بیان "غصب اور ضمان" کی اصطلاح میں فقہاء ذکر کرتے ہیں۔

جن منافع کے ضائع کرنے پر فقہاء نے تاوان کی صراحت کی ہے، ان میں آزاد آدمی کی منفعت کو ضائع کرنا بھی شامل ہے، چنانچہ جو شخص کسی آزاد آدمی کو مغلوب کرلے اور اس کو بلا معاوضہ کسی کام میں لگا دے تو وہ اس کی اجرت کا ضامن ہوگا، البتہ اگر اس کو قید میں رکھے اور اس طرح اس کے منافع کو ضائع کردے تو فقہاء مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا، فقہاء شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا(۱)۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۶۸، الأشباہ للسیوطی رص ۲۲۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۸ طبع الدار العربیہ للکتاب۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۵۴، ۴۵۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳، ۱۴، کشاف القناع ۴/ ۱۱۱، ۱۱۲۔

غصب شدہ چیز کے منافع کے تاوان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

فقہاء شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ غصب شدہ چیز کے منافع کا تاوان ہوگا، اور غاصب کے ذمہ فوت شدہ منافع کے بدلے میں اجرت مثل واجب ہوگی، خواہ غاصب نے پوری منفعت حاصل کی ہو یا نہ کی ہو، کیونکہ منفعت مال متقوم ہے، فقہاء مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر شئ مغصوب استعمال میں ہے تو غاصب اس کی آمدنی کا ضامن ہوگا، اور اگر استعمال میں نہیں ہے تو ضامن نہیں ہوگا، اگر کسی مکان کو بند کر کے یا کسی زمین کو غیر آباد چھوڑ کر یا کسی جانور کو باندھ کر ان کے منافع کو ضائع کر دیا تو غاصب ان چیزوں کا کرایہ بطور تاوان ادا کرے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''غصب'' اور ''ضمان'' کی اصطلاح۔

فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ شئ مغصوب کے منافع قابل ضمان نہیں ہیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک منافع مال نہیں ہیں، تین مقامات کے علاوہ کہ ان میں بعض متاخرین حنفیہ کے نزدیک اجرت مثل واجب ہوتی ہے [۱]، اور وہ جگہیں یہ ہیں:

الف- وقف:

۱۰- وقف رہائش کے لئے یا حصول آمدنی کے لئے ہو یا مسجد کی صورت میں ہو اور کوئی شخص اس پر تعدی کرے مثلاً مسجد کو گھر بنا ڈالے تو جب تک اس کا غاصبانہ قبضہ برقرار رہے گا اس کی اُجرت مثل اس پر لازم ہوگی، جیسا کہ ابن عابدین نے ''الخیریہ'' اور ''الحامدیہ'' کے حوالہ سے کہا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۳۱، الدسوقی ۳/ ۴۴۸، کشاف القناع ۴/ ۱۱۱، ۱۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۶، المغنی ۵/ ۲۷۲، القواعد لابن رجب رص ۲۱۳۔

ب: یتیم کا مال:

۱۱- ابن عابدین نے ''البزازیہ'' کے حوالہ سے کہا ہے کہ خود یتیم کو جس کے ماں باپ نہ ہوں، اس کے رشتہ دار حاکم وقت کی اجازت کے بغیر اور اجارہ کے بغیر ایک مدت تک اس سے مختلف کام لیتے رہے ہوں، تو بالغ ہونے کے بعد اسے اجرت مثل طلب کرنے کا حق حاصل ہوگا، بشرطیکہ اس مدت میں اس کی ذات پر (کھانے وکپڑے کی صورت میں) جو خرچ کرتے رہے ہوں وہ اجرت مثل کے برابر نہ ہو۔

یتیم کے مال کی منفعت کو فوت کرنا بھی موجب تاوان ہے، مثلاً یتیم کے کسی گھر میں یتیم کی ماں اپنے شوہر کے ساتھ رہ رہی ہے تو شوہر کے ذمہ اس مکان کا کرایہ لازم ہوگا، اسی طرح اگر یتیم کا کوئی شریک مکان میں رہائش اختیار کرے تو اس شریک کے ذمہ اس مکان کا کرایہ لازم ہوگا، جیسا کہ ابن نجیم نے مذکورہ دونوں صورتوں میں فتوی دیا ہے، اسی طرح گھر میں رہائش اختیار کرنے والا کوئی اجنبی ہے اور بغیر عقد اجارہ کے رہتا ہے تو اس پر اجرت مثل واجب ہوگی، بعض فقہاء حنفیہ نے اس میں کسی قدر تفصیل کی ہے۔

ج: حصول آمدنی کے لئے تیار کردہ مکان:

۱۲- کسی نے کرایہ پر لگانے کے لئے کوئی عمارت بنوائی یا اس کو خریدا تو مالک مکان کی اجازت کے بغیر اس کو استعمال کرنے والے پر اجرت مثل واجب ہوگی، بشرطیکہ اس مکان کا کرایہ کے لئے ہونا استعمال کرنے والے کو معلوم ہو، مزید شرط یہ ہے کہ استعمال کرنے والا غصب کرنے میں مشہور نہ ہو، حصول آمدنی کے لئے تیار شدہ مکان میں اگر کوئی ملکیت یا عقد کے دعوی کے ساتھ رہائش اختیار کرے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۳۱، ۱۳۲۔

عقود میں تعدی یا کوتاہی کے سبب تاوان:

الف-عقود امانات میں تاوان:

۱۳-عقود امانات جیسے ودیعت اور وکالت میں اصل یہ ہے کہ جس آدمی کے پاس ودیعت یا وکالت کا سامان ہے وہ اس وقت تک اس کا ضامن نہیں جب تک کہ اس سامان کے بارے میں اس کی طرف سے کوئی تعدی اور کوتاہی نہ پائی جائے،تفصیلات کے لئے اس کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے، نیز دیکھئے: ''تعدی'' اور ''ضمان'' کی اصطلاح۔

ب:مبیع میں موجود عیب کا تاوان:

۱۴-اگر مبیع میں کوئی ایسا عیب نظر آئے جو عقد بیع کے پہلے سے ہو تو خریدار کو اختیار ہوگا، چاہے تو مبیع بیچنے والے کو واپس کردے یا عیب کی وجہ سے جو نقص پیدا ہوگیا ہے اس کا تاوان وصول کرلے، اس کی تفصیل ''بیع''، اور ''خیار عیب'' کی اصطلاح میں ہے۔

ج-اجارہ میں تاوان:

۱۵-اجیر کی دو قسمیں ہیں:۱-اجیر خاص، ۲-اجیر مشترک۔

اجیر خاص کے سلسلے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف تعدی کی صورت میں اس پر تاوان ہوگا، اور اجیر مشترک کے بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، اس کی تفصیل ''اجارۃ'' اور ''اتلاف'' کی اصطلاح میں ہے۔

ترغیب دینے اور ورغلانے کے سبب تاوان:

۱۶-جمہور کی رائے یہ ہے کہ کسی نے کسی ظالم شخص کو کسی مال کے سلسلے میں ورغلایا تو ضمان اس پر ہے جس کو ورغلایا گیا ہے یعنی ظالم پر، اس قاعدے کی بنا پر کہ ''فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہوتی ہے حکم دینے والے کی طرف نہیں، جب تک کہ اسے مجبور نہ کیا گیا ہو''۔ فقہاء مالکیہ کی رائے ہے کہ ورغلانے والے کی گرفت اس وقت ہوگی جب اصل فاعل کی گرفت دشوار ہو، اس لئے کہ اصل کرنے والا سبب بننے والے پر مقدم ہوتا ہے۔

نووی نے کہا ہے: کسی نے محفوظ جگہ کا دروازہ کھول دیا جس کی وجہ سے دوسرے نے چوری کرلی یا کسی چور کی رہنمائی کی اور اس نے چوری کی، یا کسی غاصب کو حکم دیا اور اس نے غصب کرلیا یا کسی نے عمارت تعمیر کی اور ہوا نے اڑا کر کسی کپڑے کو اس مکان میں ڈال دیا اور وہ کپڑا ضائع ہوگیا، تو ان تمام صورتوں میں اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کسی نے کسی ظالم کو کسی آدمی کا مال لینے پر ورغلایا، یا اس سلسلے میں اس کی رہنمائی کی تو مال کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے ورغلانے والے سے تاوان وصول کرے، اس لئے کہ وہ سبب بنا ہے یا چاہے تو ظالم سے تاوان وصول کرے کہ اس نے ظلم کیا ہے(۱)۔

اکراہ کے سبب تاوان:

۱۷-اِکراہ اور اتلاف کی اصطلاح میں گذر چکا ہے کہ اکراہ کے سبب تاوان لازم کرنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، آیا صرف اکراہ کرنے والے پر تاوان ہوگا یا اس پر بھی تاوان ہوگا جس پر اکراہ کیا گیا ہے، اس لئے کہ اتلاف اسی نے کیا ہے(۲) دیکھئے: ''اِکراہ'' اور ''اِتلاف'' کی اصطلاح۔

---

(۱) درر الحکام شرح المجلہ ۱/۸۰، الدسوقی ۳/۴۴۴، الروضہ ۵/۶، کشاف القناع ۴/۱۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/۸۵، الدسوقی ۳/۴۴۴، الروضہ ۵/۴، کشاف القناع ۴/۱۱۶۔

خود تلف کرنے یا تلف کا سبب بننے کا تاوان:

۱۸- جب کوئی شخص کسی دوسرے کی کوئی چیز تلف کردے یا دوسرے کی چیز اس سے غصب کرلے اور وہ چیز ہلاک ہوجائے یا گم ہوجائے یا دوسرے کو جان میں یا عضو میں جنایت کرکے ضرر پہنچائے، یا ان میں سے کسی چیز کا سبب بنے تو اپنے عمل کے ذریعہ یا سبب بن کر جو نقصان پہنچایا ہے، اس کا تاوان اس پر واجب ہوگا، اس کا ذکر ''اِتلاف'' کی اصطلاح میں پہلے آچکا ہے [۱]، نیز دیکھئے: ''جنایت''، ''ضمان'' اور ''غصب'' کی اصطلاحات۔

جانوروں کے ضائع کردہ سامان کا تاوان:

۱۹- جانور کھیتوں میں جو نقصان پہنچائیں، اس کے تاوان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف پہلے گذر چکا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جانور کاشت کے علاوہ کسی چیز کو تلف کریں اور ان کا نگراں ان کے ساتھ موجود ہو، لیکن جانوروں کو نہ روکے تو اس کا تاوان واجب ہوگا، اسی طرح ان جانوروں کا چرواہا وہاں موجود ہو جو ان جانوروں کو روک کر اس چیز کو بچا سکتا ہو، لیکن نہ بچایا ہو تو تلف شدہ چیز کا تاوان بالاتفاق لازم ہے، اور اگر چرواہا ساتھ میں موجود نہ ہو تو اختلاف ہے، اس کی تفصیل ''اِتلاف'' کی اصطلاح میں ہے [۲]۔

تلف شدہ چیزوں کا تاوان لازم ہونے کی شرطیں:

۲۰- تلف شدہ چیزوں کے تاوان کے لئے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ تلف شدہ چیز ''مال متقوم'' ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ تلف کرنے والا اہل ضمان میں سے ہو، اس کی تفصیل ''اتلاف'' کی اصطلاح میں ہے [۱]۔

کس چیز کے ذریعہ تاوان کی ادائیگی ہوگی:

۲۱- اگر سامان پوری طرح ضائع کردیا گیا ہو تو اس کا تاوان مثل کے ذریعہ ادا ہوگا اگر وہ چیز مثلی ہو، یا قیمت کے ذریعہ ادا ہوگا اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو، اس کی تفصیل اصطلاح ''اتلاف'' فقرہ/۳۶ میں ہے۔

اگر نقصان جزوی ہوا ہے تو اس میں نقصان کا تاوان واجب ہوگا، نقصان کا تخمینہ واقف کار لوگ لگائیں گے، دیکھئے: ''اُرش'' کی اصطلاح۔

اگر جان چلی گئی ہے اور ایسی حالت میں جان گئی ہے کہ اس میں قصاص لازم نہیں آتا تو شریعت نے اس صورت میں دیت واجب کی ہے، دیت کی ادائیگی اونٹ، گائے، بھیڑ، بکری، سونا اور کپڑوں کے جوڑے کے ذریعہ ہوگی، ان میں سے بعض کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

کسی عضو یا اس کی منفعت کو ضائع کردینے کی صورت میں دیت ہوگی، اگر اس کے لئے کوئی دیت مقرر ہو، ورنہ منصفانہ فیصلہ ہوگا، جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب قصاص ساقط ہوجاتا ہے، اور جیسا کہ غلطی سے جان یا عضو پر جنایت ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، تفصیل کے لئے ''اُرش''، ''دیت'' اور ''حکومۃ عدل'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

معنوی نقصانات کا تاوان:

۲۲- ہم نے کسی فقیہ کو نہیں پایا جس نے اس عنوان کے تحت کچھ لکھا

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱/ ۲۲۳۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱/ ۲۲۴، ۲۲۵۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱/ ۲۲۵، ۲۲۶۔

ہو، کیونکہ یہ ایک جدید تعبیر ہے۔

ہم نے فقہی کتابوں میں کہیں بھی نہیں دیکھا کہ کسی معنوی نقصانات کے سلسلے میں کسی فقیہ نے کسی مالی تاوان پر بحث کی ہو۔

تعیّب

دیکھئے: ''خیار عیب''۔

تعیّن

دیکھئے: ''تعیین''۔

تعیین

تعریف:

۱- تعیین ''عیّن'' کا مصدر ہے، تم کہتے ہو: ''عیّنت الشيء تعییناً''، جب تم کسی چیز کو اس جیسی دوسری چیزوں سے خاص اور الگ کر لیتے ہو، اور ''تعیّن علیه الشيء'' جب کوئی چیز کسی کی ذات پر لازم آجائے۔

جوہری نے کہا ہے: ''تعیین الشئ'' کے معنی ہیں مجموعہ میں سے ایک چیز کو خاص کر لینا، اور ''عیّنت النیة فی الصوم'' اس وقت بولتے ہیں جب کسی معین روزہ کی نیت کی جائے[۱]۔

اور اصطلاح میں تعیین کا معنی ہے: کسی چیز کو دوسرے سے اس طرح ممتاز کر لینا کہ اس میں دوسرا شریک نہ ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ابہام:

۲- ابہام ''أبهم الخبر'' کا مصدر ہے، یہ جملہ اس وقت بولتے ہیں جب خبر کو واضح نہ کیا جائے، '' طریق مبهم'' اس راستے کو کہتے ہیں جو پوشیدہ ہو، واضح نہ ہو، اور '' کلام مبهم'' وہ کلام ہے جو نا قابل فہم ہو، ''باب مبهم'' بند دروازے کو کہتے ہیں جس کو کھولنے کی کوئی صورت سمجھ میں نہ آئے، اس اعتبار سے ابہام، تعیین کی ضد ہے[۲]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: '' عین''۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: '' بہم''۔

ب-تخییر:

۳- تخییر "خيّرته بين الشيئين" کا مصدر ہے، اس کا معنی اختیار دینا ہے۔

تخیّر کا معنی چن لینا ہے یعنی دو چیزوں میں بہتر شئ کا انتخاب کرنا(۱)، حدیث میں ہے: "تخيّروا لنُطفكم"(۲) (اپنے نطفوں کے لئے بہتر جگہ کا انتخاب کرو، یعنی اچھی اور پاکدامن خاتون سے شادی کرو)۔

ج-تخصیص:

۴-حکم عام کو بعض افراد کے ساتھ خاص کر دینے کو تخصیص کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

اول: اصولیین کے نزدیک تعیین:

۵-اصولیین اور فقہاء کے نزدیک تعیین کا لفظ تخییر کے مقابلے میں آتا ہے، اور یہ شرعی احکام کے باب میں استعمال ہوتا ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ واجب کی دو قسمیں ہیں: ایک واجب متعین جیسے مثلاً ظہر کی نماز، دوسری قسم جو چند متعین اقسام کے درمیان واجب مبہم ہو، جیسے کفارۂ یمین کے اعمال، کیونکہ قسم کھانے والا جب اپنی قسم توڑ دے تو اسے بطور کفارہ تین چیزوں میں سے کسی ایک چیز کی ادائیگی کا اختیار ہوتا ہے، چاہے تو ایک غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا ان کو کپڑا پہنائے، معتزلہ نے ایسے واجب کا انکار کیا ہے جس میں صاحب معاملہ کو اختیار حاصل ہو، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اختیار کے ساتھ واجب کرنے کا کوئی معنی ہی نہیں ہے(۱)، اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" اور "تخییر" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

دوم: فقہاء کے نزدیک تعیین:

۶-تعیین کے حکم پر فقہاء نے مختلف مواقع پر بحث کی ہے۔

الف-نماز میں:

۷-فقہاء کی رائے ہے کہ نمازی جو نماز بھی پڑھ رہا ہے اس پر اس کی تعیین ضروری ہے، تاکہ دوسری نمازوں سے وہ ممتاز اور الگ ہو سکے، اگر فرض نماز ادا کرنے جارہا ہے تو متعین نماز کی نیت کرنا ضروری ہے مثلاً ظہر یا عصر یا مغرب وغیرہ۔

نماز اگر ایسی سنت ہے جس کا کوئی خاص وقت ہے، یا خاص سبب تو نیت میں اسکی تعیین کے وجوب میں اختلاف اور تفصیل ہے، اس کے لئے دیکھئے: "نیت" اور "صلاۃ" کی اصطلاح (۲)۔

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مقتدی کے لئے امام کی اقتداء کی نیت کرنا واجب ہے، البتہ امام کی تعیین اس پر ضروری نہیں ہے، فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مقتدی نے امام کی تعیین کر دی اور تعیین کرنے میں اس سے غلطی ہوگئی تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، امام پر مقتدی کی تعیین ضروری نہیں ہے، اگر امام نے مقتدی کی تعیین کر دی اور تعیین کرنے میں اس سے غلطی ہوگئی تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی (۳)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "خیر"۔

(۲) حدیث: "تخيّروا لنطفكم......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کے طرق کی وجہ سے اس کو حسن قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۳/ ۱۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) المستصفی ۱/ ۲۷۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۶، ۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۶۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۲۸، ۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۲۔

ب- روزہ میں:

۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ہر واجب روزہ، رمضان کا ہو، قضاء، کفارہ یا نذر کا روزہ ہو نیت میں ہر ایک کی تعیین ضروری ہے، مثلاً یہ نیت کرے کہ میں کل رمضان کا روزہ رکھوں گا، کیونکہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جو وقت کی طرف منسوب ہے، لہذا نیت میں اس کی تعیین ضروری ہے۔

فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ نفل کی مانند رمضان میں صرف روزہ کی نیت کافی ہے، رمضان کی تعیین ضروری نہیں ہے، امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اس لئے کہ تعیین کی ضرورت تو وہاں پڑتی ہے جہاں مزاحمت (ایک سے زیادہ کا امکان) ہو، اور رمضان میں کوئی مزاحمت نہیں ہے، کیونکہ اس وقت میں ایک ہی روزہ ہوسکتا ہے، لہذا تمیز کے لئے نیت کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

البتہ قضاء، نذر اور کفارہ کے روزے کے سلسلے میں حنفیہ کا مسلک وہی ہے جو جمہور کا ہے، یعنی تعیین ضروری ہے (۱)۔

ج- بیع میں:

۱۰- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر بیچنے والے نے کسی سکّہ کے عوض فروخت کیا اور شہر میں ایک ہی سکّہ رائج ہے، یا دو یا اس سے زائد سکّے چل رہے ہوں، لیکن ان میں سے ایک سکّہ زیادہ رائج ہو تو ایک رائج کی صورت میں وہی ایک یا زیادہ رائج سکّہ متعین ہوگا، لیکن جب مختلف سکّے یکساں طور سے چل رہے ہوں اور ان کی قیمتوں میں تفاوت ہو تو الفاظ کے ذریعہ اس کی تعیین ضروری ہے، کیونکہ سکّوں کے اختلاف اور تفاوت کی وجہ سے مقدار واجب میں بھی اختلاف رونما ہوگا، ایسی صورت میں نیت کے ذریعہ تعیین کافی نہ ہوگی، اور اگر تمام سکّے قیمت اور رواج میں یکساں ہوں تو عقد بیع بغیر کسی تعیین کے درست ہوگا، اور مشتری کو اختیار ہوگا ان میں سے جو سکّہ چاہے ادا کرے (۱)۔

نیز فقہاء کی رائے ہے کہ بیع سلم میں مسلم فیہ کی ادائیگی کے لئے وقت کی تعیین واجب ہے جبکہ مؤجل ہو، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم**" (۲) (جو شخص کسی چیز میں سلم کا معاملہ کرے تو چاہئے کہ وہ متعین ناپ یا متعین تول میں اور متعین وقت کے ساتھ معاملہ کرے)۔

ابن قدامہ کا قول ہے کہ بیع سلم میں فی الجملہ علم کی شرط لگانے پر ہمارے علم میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خرید وفروخت کا معاملہ اگر ایسی جگہ ہو رہا ہو جہاں فروخت کردہ سامان کی سپردگی نہیں ہوسکے گی تو اس جگہ کی تعیین واجب ہے جہاں سامان ادا کیا جائے گا، خواہ عقد نقد ہو یا ادھار، اسی طرح جہاں عقد ہو رہا ہے وہاں تک فروخت کردہ سامان لانے میں خرچ ہو تو (سپردگی کی جگہ کی تعیین واجب ہے)، یہ ادھار میں ہوگا، نقد میں اس کی ضرورت نہ ہوگی۔

اور اگر معاملہ کی جگہ سامان کی ادائیگی کے لئے مناسب ہے اور سامان کے وہاں لانے میں بھی مصارف کا مسئلہ حائل نہیں ہے تو

---

(۱) البدائع ۲/ ۸۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۴، ۴۲۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۹۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۶، مواہب الجلیل ۴/ ۲۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، کشف المخدرات رص ۲۱۵۔

(۲) حدیث: "من أسلف في شئ فليسلف في كيل......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۱۲، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۶۹، المغنی ۴/ ۳۲۲۔

ادائیگی کے لئے جگہ کی تعیین واجب نہ ہوگی، بلکہ عرف کی بنا پر عقد کی جگہ ادائیگی کے لئے متعین ہوجائے گی، اس میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے۔

امام احمد، اسحق، امام محمد اور امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ حوالگی کی جگہ کی تعیین واجب نہیں ہے، خواہ عقد نقد ہو یا ادھار، اور خواہ سامان کو معاملہ کی جگہ تک لانے، لے جانے میں خرچ ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ عقد کی جگہ ہی ادائیگی کے لئے متعین ہوگی، شافعیہ کے نزدیک بھی ایک مرجوح قول یہی ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اگر خریدو فروخت کے فریقین نے مبیع کی ادائیگی کے لئے عقد کی جگہ کے علاوہ کوئی جگہ باہم متعین کردیں تو وہ جگہ متعین ہوجائے گی (۱)۔

د- مبیع اور ثمن کی تعیین:

۱۱ - بیع کے صحیح ہونے کے لئے مبیع اور ثمن کا اس طرح معلوم ہونا ضروری ہے جس سے نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ ختم ہوجائے، لہذا فروخت کرنے والے کا یہ کہنا کہ میں اس ریوڑ کی ایک بکری فروخت کرتا ہوں بیع صحیح نہیں ہے، اسی طرح یہ کہنا کہ میں اس چیز کو اس کی قیمت پر فروخت کرتا یا خریدتا ہوں، یا یہ کہنا کہ فلاں شخص جو قیمت بتائے اس پر فروخت کرتا ہوں، یا یہ کہنا کہ اس کے رأس المال پر فروخت کرتا ہوں، یا اس قیمت پر بیچتا ہوں جس پر دوسرے لوگ بیچتے ہیں درست نہیں ہے، البتہ اگر ایسی چیز ہے جس میں تفاوت نہیں ہوتا تو عقد صحیح ہوگا، یہ شرط اور تفصیل اس لئے ہے، تاکہ نزاع پیدا نہ ہو، بعض حنبلی علماء کی رائے ہے کہ بیع صحیح ہوجائے گی اور ثمن مثل واجب ہوگا۔

قیمت میں جہالت والی خرید وفروخت کو حنفیہ ان بیوع فاسدہ میں شمار کرتے ہیں جن کو مجلس عقد میں جہالت دور کرکے بیع صحیح کے جا سکتی ہے، بخلاف اس جہالت کے جو اصل مبیع میں ہو کہ اس میں عقد باطل ہوجاتا ہے (۱)۔

کیا دراہم اور دنانیر عقد میں متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں، کیونکہ وہ عقد میں عوض ہیں، لہذا تعیین سے متعین ہوجائیں گے، جس طرح دیگر عوض متعین ہوجاتے ہیں، اس لئے بھی کہ وہ دو عوضوں میں سے ایک عوض ہے، تو جس طرح دوسرا عوض متعین ہوتا ہے اسی طرح یہ بھی متعین ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ اس تعیین کے ساتھ فروخت کرنے والے کی غرض وابستہ ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ عقد میں ان کو مطلق رکھنا جائز ہے، چنانچہ جیسے پیمانہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا، اسی طرح وہ بھی متعین نہیں ہوں گے، امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے (۲)۔

ھ- خیار تعیین:

۱۲ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع میں خیار تعیین درست ہے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ خریدار فروخت کنندہ سے کہے: میں تم

---

(۱) البدائع ۵/۲۱۳، جواہر الإکلیل ۲/۶۹، القوانین الفقہیہ/۲۷۵، مغنی المحتاج ۲/۱۰۴۔

---

(۱) البدائع ۵/۱۵۶، ابن عابدین ۴/۶، مواہب الجلیل ۴/۲۷۶، القوانین الفقہیہ/ص ۲۶۱، مغنی المحتاج ۲/۱۶، الفروع ۴/۳۰، کشاف القناع ۳/۱۷۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/۱۲، شرح فتح القدیر ۵/۴۶۸، الدسوقی ۳/۱۵۵، روضۃ الطالبین ۳/۳۶۳، الفروع ۴/۳۰، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۰۔

سے ان دو کپڑوں میں سے ایک یا ان تین کپڑوں میں سے ایک خرید تا ہوں، لیکن اس نے اس ایک کپڑے کی تعیین نہیں کی جس کو خرید رہا ہے، بلکہ یہ کہا کہ میں ان میں سے جس کو چاہوں گا منتخب کرلوں گا، فقہاء نے خیار تعیین کی صحت کے لئے متعدد شرطیں بیان کی ہیں، ان میں سے ایک شرط تو یہ ہے کہ غیر متعین طور سے دو میں سے ایک یا تین میں سے ایک کی بیع ہو، تین سے زائد نہ ہوں، چنانچہ چار میں سے ایک کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ صورت فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تین سے ضرورت پوری ہو جارہی ہے، کیونکہ اس میں عمدہ، متوسط اور گھٹیا تینوں موجود ہوتے ہیں، ایک شرط یہ بھی ہے کہ بائع یہ کہنے کے بعد کہ میں نے ان دونوں کپڑوں میں سے ایک کپڑا تمہارے ہاتھ فروخت کیا، یہ بھی کہے: تمہیں ان دونوں میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار ہے، یا یہ کہے: تم ان میں سے جو کپڑا چاہو لے لو، تا کہ خیار تعیین کی صراحت ہو جائے، نیز اس لئے کہ بائع اگر اس کا ذکر نہ کرے تو فروخت کردہ سامان کی جہالت کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی، فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط بھی ضروری ہوگی یا نہیں؟ اُصح یہ ہے کہ خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط نہیں ہوگی، بعض نے اس کو ضروری قرار دیا ہے۔

مالکیہ نے اس صورت کا ذکر کیا ہے اور اس کو جائز قرار دیا ہے، لیکن اس کے لئے خیار تعیین کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس صورت کے ساتھ خرید وفروخت کو باطل قرار دیا ہے، کیونکہ سامان میں ایسی جہالت ہے جو نزاع کا باعث ہوسکتی ہے (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵۸/۴، جواہر الإکلیل ۳۹/۲، نہایۃ المحتاج ۲۵۱/۴، المغنی لابن قدامہ ۵۸۶/۳۔

و- مسلم فیہ میں تعیین:

۱۳- مسلم فیہ کی تعیین جائز نہیں ہے، بلکہ بائع کے ذمہ میں بطور دین ہونا واجب ہے، اگر کسی متعین چیز وسامان مثلاً کسی گھر کے سلسلے میں بیع سلم کرے، یا یہ کہے کہ میں اس کپڑے کے ذریعہ اس بکری میں بیع سلم کررہا ہوں تو یہ بیع سلم درست نہیں ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ادائیگی کا وقت آنے سے قبل ہی وہ متعین چیز تلف ہو جائے، اور اس لئے بھی کہ اس متعین چیز کی بیع نقد بھی ممکن ہے، اس میں بیع سلم کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اس لئے کہ بیع سلم تو مفلس لوگوں کی بیع ہے۔

اسی وجہ سے کسی متعین باغ کے پھلوں میں اور کسی متعین چھوٹے گاؤں کے پھل میں بیع سلم جائز نہیں ہوتی ہے، کیونکہ یہ سب کسی آفت کا شکار ہوسکتے ہیں اور اس طرح پوری پیداوار ہی ختم ہوسکتی ہے، اور یہ ایک دھوکہ ہے جس کے گوارا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ حضرت عبداللہ بن سلامؓ سے روایت ہے، انہوں نے کہا: ایک شخص نبی کریم علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا، اور یہود کی ایک جماعت کا ذکر کرکے عرض کیا: بنوفلاں ایمان لائے ہیں اور وہ لوگ بھوکے ہیں، مجھے اندیشہ ہے کہ وہ کہیں مرتد نہ ہو جائیں، اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا: "**من عنده**" (کسی کے پاس کچھ ہے؟) تو ایک یہودی نے کہا: میرے پاس اتنا اتنا ہے، راوی کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ اس نے کہا: تین سو دینار ہیں، (ان کے بدلے) اس حساب سے بنوفلاں کے باغ سے (پھل) لوں گا، اس کی بات سن کر حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**بسعر كذا و كذا إلى أجل كذا و كذا، وليس من حائط بني فلان**"(۱) (اس اس بھاؤ اور اتنی اتنی مدت کے لئے سامان ہوگا، لیکن بنوفلاں کے باغ کے پھل کی شرط نہیں)۔

(۱) حدیث عبداللہ بن سلامؓ: "جاء رجل إلى النبي علیہ السلام......" کی روایت ابن ماجہ (۷۶۶/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، الزوائد میں بصیری نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں ولید بن مسلم ہیں جو کہ مدلّس ہیں۔

ابن المنذر نے کہا ہے: اہل علم کا اس پر تقریباً اجماع ہے کہ جب کسی متعین باغ کے پھل میں بیع سلم کی جائے تو وہ بیع سلم باطل ہے، اور الجوز جانی نے کہا ہے: اس نوع کی خرید وفروخت کی کراہت پر لوگوں کا اجماع ہے [۱]۔

ز-وکیل بنانے میں تعیین:

۱۴-فقہاء کی رائے ہے کہ جب مؤکل وکیل سے کسی شخص معین کے ہاتھ بیچنے کے لئے کہے تو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، بلکہ اس تعیین کی پابندی اس پر لازم ہے، کیونکہ اس متعین شخص کے ہاتھ اس چیز کو فروخت کرنے میں اس کی کوئی غرض وابستہ ہوگی جو دوسرے کے ہاتھ بیچنے میں نہ ہوگی، اسی طرح اگر مؤکل وکیل سے کہے کہ فلاں زمانے میں یا فلاں جگہ میں اس چیز کو فروخت کردو تو وکیل پر اس کی پابندی ضروری ہے، سوائے اس صورت کے کہ وکیل کو کسی ذریعہ یا قرینہ سے معلوم ہوجائے کہ اس تعیین میں مؤکل کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہے، تو اس وقت اس کی پابندی لازم نہ ہوگی [۲]۔

ح-اجارہ میں تعیین:

۱۵-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اجارہ میں منفعت کی نوعیت اور مدت کی تعیین واجب ہے، یا تو منفعت کی آخری حد بیان کرکے مثلاً کپڑے کا سینا یا وقت کی تعیین کرکے جب کہ خود منفعت کی کوئی آخری حد نہ ہو، جیسے مکانوں اور دوکانوں کو کرایہ پر دینا، یا جس جگہ جانا ہے اس کی تحدید کرکے جیسے سواریوں کو کرایہ پر اٹھانا کہ فلاں جگہ تک جانا

(۱) البدائع ۵/ ۲۱۱، القوانین الفقہیہ /۲۷۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۳۱، البدائع ۶/ ۲۷۔

اور لے جانا ہے۔

فقہاء سلف میں سے بعض کی رائے ہے کہ مجہول چیزوں کا اجارہ بھی درست ہے، مثلاً لکڑی کاٹ کر بیچنے والے کو کوئی اپنا گدھا اس شرط پر دیدے کہ لکڑی کے کاروبار سے جو آمدنی ہوگی اس کا نصف گدھے کا مالک لے گا [۱] تفصیلات ''اجارہ'' کی اصطلاح میں ہیں۔

ط-طلاق میں تعیین:

۱۶-فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی دو بیویوں کو مخاطب کرکے کہے کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے اور ان میں سے کسی ایک کی نیت کرے تو صرف اسی پر طلاق ہوگی، البتہ شوہر پر اس عورت کی تعیین لازم ہے [۲]۔

تفصیلات ''طلاق'' کی اصطلاح میں ہیں۔

ی-دعوی میں تعیین:

۱۷-دعوی کے صحیح ہونے کے لئے ایک اہم شرط یہ ہے کہ جس شئی کا دعوی کیا جارہا ہے وہ معلوم اور متعین ہو، اگر وہ کوئی سامان ہو مثلاً جانور تو شرط یہ ہے کہ نر، مادہ، عمر، رنگ اور نوع کی تعیین کی جائے اور اگر نقد ہو تو جنس، نوع، مقدار اور وصف کی تعیین ضروری ہے، تاکہ دعوی ثابت ہونے کی صورت میں حاکم کے لئے فریق ثانی پر اس کا لازم کرنا ممکن ہو [۳]۔

تفصیلات ''دعوی'' کی اصطلاح میں ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۹، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۳۵، القوانین الفقہیہ /۲۷۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۵۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۵۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۴، کشف المخدرات /۵۱۰۔

تغریب

تعریف:

۱- لغت میں تغریب کا معنی جلاوطن کرنا اور شہر بدر کرنا ہے، اس کا مادہ ''غَرب'' ہے، کہا جاتا ہے: ''غربت الشمس غروباً'' جب کہ سورج دور ہوجائے اور چھپ جائے، اور ''غرب الشخص'' جب آدمی اپنے وطن سے دور ہوجائے، اسم صفت ''غریب'' ہے، اور کہا جاتا ہے: ''غرّبته أنا تغريباً'' یعنی میں نے اسے دور اور جلاوطن کر دیا۔ ''غرّب''، کبھی لازم بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''غرّب فلان عن بلده تغريبا'' فلاں شخص اپنے وطن سے دور ہوگیا[۱]۔

تغریب کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

تغریب سے متعلق احکام:

شہر بدر کرنا اور جلاوطن کرنا، حدّ زنا اور حرابہ (قتل وڈاکہ زنی) کی حد میں داخل ہوسکتا ہے، اسی طرح بطور تعزیر بھی شہر بدر کیا جاسکتا ہے۔

اول: حد زنا میں شہر بدر کرنا:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زنا میں شہر بدر کرنا جائز ہے، البتہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''غرب''۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، الدسوقی ۴/ ۳۲۲، أسنی المطالب ۴/ ۱۳۰، کشاف القناع ۶/ ۹۲۔

شہر بدر کرنے کو حد زنا کا ایک جز قرار دینے اور جز قرار نہ دینے میں فقہاء کے مابین کسی قدر اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر زانی غیر شادی شدہ ہے تو اس کی حد زنا میں ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا داخل ہے جس کی مسافت، مسافت سفر کے برابر یا اس سے زیادہ ہو، اس لئے کہ اللہ کے نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے: ''البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم''[۱] (اگر غیر شادی شدہ غیر شادی شدہ سے زنا کرے تو اسے سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لئے شہر بدر کیا جائے، اور اگر شادی شدہ شادی شدہ سے زنا کرے تو سو کوڑوں کے ساتھ رجم کی سزا ہوگی)، اور اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت زید بن خالدؓ نے روایت کی ہے: '' دو آدمیوں نے رسول اکرم علیہ السلام کی خدمت میں اپنا تنازعہ پیش کیا، ان میں سے ایک نے کہا: میرا لڑکا اس شخص کا مزدور تھا، اس نے اس شخص کی بیوی سے زنا کیا، میں نے اس شخص کو بطور فدیہ سو بکریاں اور ایک کم عمر باندی ادا کردی ہے، بعد میں میں نے چند اہل علم سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو ان لوگوں نے بتایا ہے کہ تمہارے لڑکے پر تو سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا ہے، اور اس شخص کی بیوی کو سنگسار کرنا واجب ہے، اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا: ''والذی نفسی بیده لأقضين بينكما بكتاب الله تعالى: على ابنك جلد مائة وتغريب عام وجلد ابنه مائة وغربه عاماً۔ ثم قال لأنيس الأسلمي: واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، فاعترفت فرجمها''[۲] (اس ذات کی قسم جس کے

(۱) حدیث: ''البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''والذي نفسي بيده ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

قبضہ میں میری جان ہے میں تم دونوں کے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا، تیرے لڑکے پر سوکوڑے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا ہے، چنانچہ اس لڑکے کو سوکوڑے مارے گئے اور ایک سال کے لئے شہر بدر کردیا گیا، پھر اللہ کے رسول نے انیس اسلمی سے فرمایا: اے انیس! اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ، اگر وہ اپنے جرم کا اعتراف کرلے تو اس کو رجم کردینا، اس عورت نے زنا کا اعتراف کرلیا، چنانچہ انہوں نے اس کو رجم کردیا)، اور اس لئے کہ خلفاء راشدین نے کوڑا مارنے اور جلاوطن کرنے کی سزا ایک ساتھ دی ہے، اور صحابہ میں سے کسی کا اختلاف منقول نہیں ہے تو یہ گویا اجماع ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جلاوطن کرنا حد میں داخل نہیں ہے، لیکن حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے کہ اگر امام اس میں کوئی مصلحت سمجھے تو وہ کوڑوں کی سزا کے ساتھ جلاوطن بھی کرسکتا ہے، اور ان کے نزدیک جلاوطن تعزیری سزا ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ رسول اکرم ﷺ سے جو یہ مروی ہے: "**البكر بالبكر جلد مأة و تغريب عام**"(۱) تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر اس پر عمل کیا جائے تو یہ روایت آیت قرآن کے لئے ناسخ قرار پائے گی، کیونکہ اس میں نص قرآنی پر اضافہ ہے، قرآن پاک کی آیت یہ ہے: "**اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِأَةَ جَلْدَةٍ**"(۲) (زنا کار عورت اور زنا کار مرد دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو سوسو درے مارو)، حدیث مذکور خبر واحد ہونے کی وجہ سے آیت قرآنی کو منسوخ نہیں کرسکتی ہے(۳)۔

(۱) حدیث: "البكر بالبكر جلد مائة ......" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، البدائع الصنائع ۷/ ۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۱، ۳۲۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۷، ۱۴۸، کشاف القناع ۶/ ۹۱۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ جلاوطن کرنے کی سزا دینے میں فساد کا دروازہ کھولنا ہے، اور اس میں شریعت کے مقصود کو باطل کرنا اور اس کو توڑنا ہے، اور اس لئے کہ عبدالرزاق سے مروی ہے، انہوں نے کہا: شراب پینے کے جرم میں حضرت عمر بن الخطاب نے ربیعہ بن اُمیہ بن خلف کو خیبر کی جانب جلاوطن کردیا تھا تو وہ ہرقل سے جاملا اور نصرانی ہوگیا، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ اب میں کسی مسلمان کو جلاوطن نہیں کروں گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جلاوطن کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جس شہر میں اس سے زنا ہوا ہے اس شہر سے دوسرے شہر میں جلاوطن کردیا جائے، جس شہر میں اسے جلاوطن کیا گیا ہے وہاں اسے قید نہیں کیا جائے گا، البتہ اس پر نظر رکھی جائے گی کہ وہ اپنے شہر لوٹ کر نہ جائے، یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جو اپنے وطن میں زنا کرے، اگر پردیسی دوسرے شہر میں زنا کرے گا تو اسے اپنے شہر کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں جلاوطن کیا جائے گا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ زانی کو اس شہر سے جہاں اس نے زنا کیا دوسرے شہر میں جلاوطن کرنے کے ساتھ وہاں اس کو قید بھی کیا جائے گا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ جہاں زنا کیا ہے وہاں کا باشندہ ہو، پردیسی آدمی جس نے اس شہر میں آنے کے ساتھ ہی زنا کیا ہو اس کو کوڑے مارے جائیں گے اور اسی شہر میں اس کو قید بھی کیا جائے گا، اس لئے کہ جہاں اس نے زنا کیا ہے وہیں اس کو قید کرنا جلاوطن کرنا ہے(۱)۔

زنا کی حد میں کون جلاوطن کیا جائے گا:

۳- جو لوگ زنا کی حد میں جلاوطن کرنے کے قائل ہیں، ان کا اس پر اتفاق ہے کہ زنا کرنے والا شخص آزاد غیر محصن ہو تو اس کو ایک سال

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۲، اسنی المطالب ۴/ ۱۳۰، کشاف القناع ۶/ ۹۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۶۸۔

تک کے لئے جلا وطن کرنا واجب ہے(۱)، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام"(۲) (جب کنوارا کنواری سے زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا ہے)۔

غیر محصنہ عورت کے سلسلے میں شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے لخمی کی رائے یہ ہے کہ اس کو بھی جلاوطن کرنا واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کے ساتھ اس کا شوہر یا کوئی محرم رہے گا، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تسافر المرأة إلا و معها زوج أو محرم"(۳) (جب تک عورت کے ساتھ شوہر یا محرم نہ ہو وہ سفر نہ کرے)، اور صحیحین میں ہے: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم إلا مع ذی محرم"(۴) (کسی ایسی عورت کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو جائز نہیں ہے کہ وہ ایک دن کی مسافت بھی بغیر محرم کے سفر کرے)۔

اور اس لئے بھی کہ جلاوطن کرنے کا مقصد تنبیہ وتأدیب ہے اور جب زانیہ تنہا نکلے گی تو شرم وحیاء کی چادر تار تار کردے گی۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت کو جلاوطن کرنا واجب نہیں ہے، خواہ شوہر یا محرم کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو اور خواہ عورت اس کے لئے راضی ہی کیوں نہ ہو، مالکیہ کے نزدیک معتمد قول یہی ہے(۵)۔

(۱) الدسوقی ۴/۳۲۱، الفواکہ الدوانی ۲/۲۸۱، مغنی المحتاج ۴/۱۴۷، کشاف القناع ۶/۹۱۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "لا تسافر المرأة ليس معها زوجها......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة......" کی روایت مسلم (۲/۹۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۲، مغنی المحتاج ۴/۱۴۸، کشاف القناع ۶/۹۲۔

دوم: ڈاکہ زنی میں جلاوطن کرنا:

۴- ڈاکہ زنی کی حد میں جلاوطن کرنے کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے: "اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"(۱) (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں)۔

آیت بالا میں جلاوطن کرنے کی مراد کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ڈاکہ زنی کی حد میں جلاوطن کرنے سے مراد قید کرنا ہے، کیونکہ تمام روئے زمین سے جلاوطن کرنا محال ہے، اور دوسرے شہر میں جلاوطن کرنا وہاں کے باشندوں کو ایذاء پہنچانا ہے، اس کے بعد صرف قید ہی کی صورت باقی رہ جاتی ہے، اور قیدی بھی زمین سے جلاوطن کیا ہوا کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ نہ تو اپنے اقارب واحباب سے بسہولت مل سکتا ہے اور نہ دنیا کے لذائذ سے لطف اندوز ہوسکتا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وہ زنا کی حد میں جلاوطن کرنے کی طرح ہے، البتہ ڈاکہ زنی کی حد میں اسے برابر جیل میں رکھا جائے گا، یہاں تک اس کی توبہ ظاہر ہوجائے یا مرجائے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ڈاکو جب کسی کو قتل کرنے یا کسی کا مال لوٹنے سے پہلے گرفتار کرلیا جائے تو اسے قید کی یا جلاوطن کرنے کی سزا دی جائے گی، ان کا کہنا ہے کہ آیت میں وارد جلاوطن کرنے کی تفسیر یہی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ڈاکہ زنی کی حد میں وارد جلاوطن کرنے سے

(۱) سورۂ مائدہ/۳۳۔

مراد یہ ہے کہ ڈاکوؤں کو مختلف علاقوں میں منتشر کر دیا جائے، انہیں کسی شہر میں جمع ہونے کے لئے نہ چھوڑا جائے، یہاں تک ان کی توبہ ظاہر نہ ہو جائے [۱]۔

سوم: بطور تعزیر جلاوطن کرنا:

۵ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جلاوطن کرکے سزا دینا جائز ہے [۲]، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں میں ثابت ہے کہ آپ علیہ وسلم نے مخنثوں کو جلاوطن کرکے سزا دی [۳]۔

دوسری دلیل حضرت عمر فاروقؓ کا اس شخص کو جلاوطن کرنا ہے جس نے بیت المال کی مہر جیسی دوسری مہر بنائی اور اس کو استعمال کرکے بیت المال سے کچھ مال حاصل کرلیا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: 'تعزیر' کی اصطلاح۔

تغریر

دیکھئے: ''غرر''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۴۹، أسنی المطالب ۴/۱۵۴، کشاف القناع ۶/۱۵۳، تفسیر القرطبی ۶/۱۵۲، احکام القرآن للجصاص ۲/۵۰۰، أحکام القرآن لابن العربی ۲/۵۹۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۵، نہایۃ المحتاج ۸/۱۹،۵، کشاف القناع ۶/۲۸۔

(۳) حدیث: ''نفي المخنثين ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۱۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

تغسیل المیت

تعریف:

۱ - لغت میں ''تغسیل''، ''غسّل'' (تشدید کے ساتھ) کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: کسی چیز پر پانی بہا کر اس سے میل کچیل کو دور کرنا۔ ''میّت'' یاء کی تشدید کے ساتھ اور بغیر تشدید کے بھی لفظ ''حيّ'' کی ضد ہے، اور ''میّت'' (صرف یاء کی تشدید کے ساتھ) ایسا جاندار ہے جو مرنے کے قریب ہو، اسی معنی میں قرآن کی یہ آیت ہے: ''إِنَّكَ مَيِّتٌ وَّإِنَّهُمْ مَّيِّتُونَ'' [۱] (آپ کو بھی مرنا ہے اور انہیں بھی مرنا ہے)، میت کا لفظ مذکر اور مونث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، قرآن کی آیت ہے: ''لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا'' [۲] (تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے مردہ بستی میں جان ڈال دیں)، بَلْدَةً کی صفت میتة نہیں لائی گئی ہے [۳]، ''تغسيل الميت'' میں مصدر کی اضافت مفعول بہ کی طرف ہے۔

اصطلاح میں: مسنون طریقے پر میت کے پورے جسم پر پانی بہانے کو ''تغسيل الميت'' کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

۲ - جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمان میت کو غسل دینا واجب علی الکفایہ ہے، اس طور پر کہ اگر بعض لوگ غسل دے دیں تو باقی سے

(۱) سورۂ زمر/ ۳۰۔

(۲) سورۂ فرقان/ ۴۹۔

(۳) مختار الصحاح، ابن عابدین ۱/ ۱۱۳۔

ذمہ داری ساقط ہوجائے گی، کیونکہ بعض کے ذریعہ مقصود حاصل ہوگیا، جیسا کہ دیگر واجبات علی الکفایہ کا حکم ہے [۱]، اس لئے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "للمسلم علی المسلم ست و عدّ منها: أن یغسله بعد موته" [۲] (مسلمان کے مسلمان پر چھ حقوق ہیں، اور ان حقوق میں اس کے مرنے کے بعد اس کو غسل دینے کو بھی شمار کیا ہے)، اس ضمن میں اصل یہ ہے کہ فرشتوں نے حضرت آدم علیہ السلام کو غسل دیا، پھر کہا: "اے آدم کی اولاد یہ تمہارا طریقہ ہے" [۳]۔

بعض مالکیہ کے نزدیک غسل کے مسنون ہونے سے متعلق جو قول منقول ہے اس کو صرف ابن حاجب وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے [۴]۔

میت کو غسل دینے والا کیسا ہونا چاہئے اور اس کو کیا نہیں کرنا چاہئے:

۳- غسل دینے والے کو قابل اعتماد، امانت دار اور غسل کے مسائل سے واقف ہونا چاہئے، حدیث میں وارد ہے، رسول اکرم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "لیغسل موتاکم المأمونون" [۱] (تمہارے مردوں کو امانت دار لوگ غسل دیں)۔

میت کو غسل دینے والے کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ میت میں کوئی ناپسندیدہ چیز دیکھے تو اس کا کسی سے ذکر کرے، سوائے اس صورت کے کہ کوئی مصلحت اس کی متقاضی ہو، اس لئے کہ رسول اکرم علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "من غسل میتا، فأدی فیه الأمانة، ولم یفش علیه مایکون منه عند ذلک، خرج من ذنوبه کیوم ولدته أمه" [۲] (جب کوئی شخص کسی میت کو غسل دے اور اس بارے میں امانت کا حق ادا کرے، اس کے کسی عیب کو ظاہر نہ کرے جو غسل دینے کے وقت اس کو معلوم ہو تو وہ اپنے گناہوں سے اس طرح پاک وصاف ہوجائے گا جیسا وہ اپنی پیدائش کے دن معصوم تھا)۔

اور اگر کوئی اچھی علامت مثلاً چہرے کی رونق وغیرہ دیکھے تو اس کا اظہار مستحب ہے، تاکہ اس کے لئے ترحم اور دعا بکثرت ہو، اور اس کے طور وطریقے اپنانے کی ترغیب ہو اور اس کے حسن سیرت کی بشارت ہو [۳]۔

اگر میت بدعتی ہو اور غسل دینے والا کوئی ناپسندیدہ علامت دیکھے تو اس کو لوگوں سے بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، تاکہ لوگوں کو

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۱۲، ۱۱۳، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۹، ۳۰۰، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۹۱، مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۷، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲۳ طبع دار المعارف مصر، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۸، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۳، نیل المآرب ۱/ ۲۲۰۔

(۲) حدیث: "للمسلم علی المسلم......" کتاب الاختیار فی شرح المختار (۱/ ۹۱) میں آئی ہے، ہمارے پاس موجود کتب حدیث میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی، اس کو زیلعی نے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: "للمسلم علی المسلم ثمانیة حقوق" ان میں غسل میت کو بھی شمار کیا ہے، اور کہا کہ اس حدیث کو نہ میں جانتا ہوں اور نہ اسے پایا ہے (نصب الرایہ ۲/ ۲۵۷)۔

(۳) حدیث: "تغسیل الملائکة لآدم علیه السلام، ثم قالوا: یابني آدم هذه سنتکم" کی روایت عبداللہ بن احمد نے زوائد المسند (۵/ ۱۳۶ طبع المیمنیہ) میں حضرت ابی بن کعبؓ سے موقوفاً کی ہے، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں بجز عتیّ بن ضمرہ کے اور وہ ثقہ ہیں۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۳، طبع دار المعارف مصر، القوانین الفقہیہ/ ۹۷۔

(۱) حدیث: "لیغسل موتاکم المأمونون" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، بوصیری نے ایک راوی میں شدید ضعف کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "من غسل میتا فأدی فیه الأمانة......" کی روایت احمد (۶/ ۱۱۹، ۱۲۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا کہ اس میں ایک راوی جابر الجعفی ہیں جن کے بارے میں بہت کلام کیا گیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۹ طبع المکتب الاسلامی، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۵۵، ۴۵۶ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

بدعت سے روکنے کا باعث اور محرک بنے [۱]۔

اسی طرح اگر بسہولت ہو سکے تو میت کے جوڑوں کو نرم اور ڈھیلا کرے، یہ مستحب ہے، لیکن اگر میت کے جسم میں سختی آ جانے کی وجہ سے یا کسی اور سبب سے اعضاء کو ڈھیلا کرنا دشوار ہو تو اس کو اپنے حال پر چھوڑ دے گا، ورنہ اندیشہ ہے کہ اس کے اعضاء ٹوٹ نہ جائیں [۲]۔

غسل دینے والا اپنے ہاتھ پر موٹا کپڑا لپیٹ لے گا، اس کے ذریعہ میت کے پوشیدہ اعضاء کو پونچھے گا، تاکہ اس کے پوشیدہ اعضاء پر اس کا ہاتھ نہ لگے، کیونکہ میت کے پوشیدہ اعضاء کو دیکھنا حرام ہے تو اس کو ہاتھ سے چھونا بدرجہ اولی حرام ہوگا، سبیلین کو دھونے کے لئے دوسرا کپڑا استعمال کرے گا، شافعیہ کا کہنا ہے کہ میت کے جسم کے کسی حصہ کو بلا ضرورت دیکھنا غسل دینے والے کے لئے مکروہ ہے، غسل میں مدد دینے والا بھی بلا ضرورت نہیں دیکھے گا [۳]۔

غسل دینے والے کے لئے یہ بھی مکروہ ہے کہ وہ تخت یا چبوترہ پر کھڑا ہو اور میت کو اپنے دونوں پاؤں کے درمیان رکھے، بلکہ اسے زمین پر کھڑا ہونا چاہئے اور غسل دیتے وقت میت کو پلٹنا چاہئے، غسل دینے والے کو تفکر اور عبرت حاصل کرنے میں مشغول رہنا چاہئے، اور ہر عضو کے لئے لوگوں نے جو مخصوص ذکر گھڑ رکھا ہے ان اذکار کو نہ پڑھے، کیونکہ وہ بدعت ہے [۴]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۹، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۳۹، المقنع ۱/ ۲۷۴ طبع المطبعۃ السّلفیہ۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۷ طبع داراحیاء التراث العربی، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۲، المغنی ۲/ ۴۵۶۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۷۴، الاختیار ۱/ ۹۱ طبع دارالمعرفہ، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۰، المغنی ۲/ ۴۵۷۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳۔

میت کو غسل دینے میں نیت:

۴ - حنفیہ کے نزدیک طہارت کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط نہیں ہے، بلکہ مکلفین سے فرض ساقط کرنے کے لئے نیت شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی میت کو بغیر نیت کے غسل دے تو یہ غسل طہارت کے حصول کے لئے کافی ہے، البتہ مکلفین سے فرضیت ساقط نہیں ہوگی [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک میت کو غسل دینے میں نیت شرط نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ کام جو دوسرے فرد یا شئ سے متعلق ہو، اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے جیسے برتن میں کتے کے منہ ڈالنے سے سات مرتبہ دھونا، اور اس لئے بھی کہ غسل دینے سے اصل مقصد اس کو پاک وصاف کرنا ہے، اس لئے وہ نجاست کو دھونے کے مشابہ ہے (کہ بغیر نیت کے پاکی حاصل ہوجاتی ہے)، شافعیہ کے نزدیک بھی یہ اصح قول ہے، امام شافعی کی صراحت کا ظاہر بھی یہی ہے اور حنابلہ سے بھی ایک روایت یہی ہے [۲]۔

ایک دوسرے قول میں شافعیہ اور ایک دوسری روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ نیت واجب ہے، اس لئے کہ میت کو غسل دینا واجب ہے، لہذا نیت کی ضرورت ہے جیسے غسل جنابت اور چونکہ میت کی جانب سے نیت کرنا دشوار ہے، اس لئے غسل دینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ غسل دینے کے سلسلے میں وہی مخاطب ہے [۳]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۷ طبع داراحیاء التراث العربی۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۲۱۰ طبع دار الفکر بیروت، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۲، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۲۳ طبع مطبعۃ دارالسلام دمشق۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۲، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۲۳، المغنی ۲/ ۴۶۳۔

میت کا کپڑا اتارنا اور غسل کے وقت اس کے رکھنے کا طریقہ:

۵ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، اور امام احمد بن حنبل سے ایک روایت ہے کہ غسل دیتے وقت میت کے جسم کا کپڑا اتارنا مستحب ہے، کیونکہ غسل سے مقصود اس کو پاک کرنا ہے، یہ مقصد کپڑا اتارنے کی صورت میں بہتر طور سے حاصل ہوسکتا ہے اور اس لئے کہ اگر میت کو اس کے کپڑوں میں غسل دیا جائے تو اس کے سبیلین سے نکلنے والی نجاست سے اس کا کپڑا ناپاک ہوجائے گا، اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اس کے بعد اس کے جسم کا پاک ہونا مشکل ہوجائے، ابن سیرین کی رائے بھی یہی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح اور مشہور قول اور یہی امام احمد سے مروزی کی روایت ہے کہ میت کو اس کی قمیص میں غسل دیا جائے گا، امام احمد کا قول ہے کہ مجھے یہ بات پسند ہے کہ میت کو غسل دیتے وقت اس کے جسم پر کوئی پتلا کپڑا رہے جس پر پانی بہایا جائے اور غسل دینے والا اس کپڑے کے نیچے سے اپنا ہاتھ داخل کرے، اور امام احمد نے کہا: ابوقلابہ کا معمول تھا کہ جب وہ کسی میت کو غسل دیتے تو اس کے جسم پر کپڑا ڈال دیتے تھے، اور قاضی نے اسے سنت قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: سنت یہ ہے کہ میت کو اس کے کرتے میں غسل دیا جائے، اور اس کے بدن پر ہاتھ پھیرا جائے اور پانی بہایا جائے، اور اس لئے بھی کہ نبی اکرم ﷺ کو ان کے کرتے میں غسل دیا گیا [1]۔

اور ستر عورت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ستر عورت واجب ہے اور اس کا حکم دیا گیا ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ مرد

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، الاختیار ۱/ ۹۱، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۰، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۳، القوانین الفقہیہ / ۹۷، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، المغنی ۲/ ۴۵۳، ۴۵۴۔

مرد کو غسل دے رہا ہو یا عورت عورت کو غسل دے رہی ہو، لیکن اگر محرم مرد عورت کو غسل دے رہا ہو یا کوئی محرم عورت مرد کو غسل دے رہی ہو تو میت کے پورے بدن کو پوشیدہ رکھا جائے گا [1]۔

غسل دیتے وقت میت کے رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ میت کو کسی تخت یا تختے پر جسے اسی کام کے لئے تیار کیا گیا ہو، رکھا جائے، اس کے سر کی جگہ کسی قدر بلند رکھی جائے تاکہ پانی بہ آسانی بہہ جائے، اشارے سے نماز پڑھنے کے لئے جس طرح مریض کو رکھا جاتا ہے ٹھیک اسی طرح غسل دیتے وقت لمبائی میں لٹایا جائے، بعض حنفیہ اس طرح رکھنا پسند کرتے ہیں جس طرح قبر میں میت کو رکھا جاتا ہے، صحیح یہ ہے کہ جس طرح سہولت ہو اس طرح اس کو رکھا جائے [2]۔

دھونے کی تعداد اور اس کا طریقہ:

۶ - غسل دینے والا میت کو غسل دینے سے پہلے اس سے نجاست کو دور کرے گا، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک میت کو استنجاء کرائے گا، نجاست کو دور کرنے اور اس کو صاف کرنے کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ غسل کے شروع میں بٹھائے بغیر اور پیٹ دبائے بغیر نجاست صاف کرے گا، مالکیہ کے نزدیک غسل کے وقت پیٹ کا دبانا مستحب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک میت کو بٹھانے اور پیٹ دبانے کا عمل غسل کے آغاز میں ہوگا۔

پھر اس کو وضو کرائے گا جس طرح نماز کے لئے وضو کیا جاتا ہے، البتہ ناک اور منہ میں پانی داخل نہیں کیا جائے گا، اور اگر ناک اور منہ

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۴، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۶ طبع دار المعارف، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، المغنی ۲/ ۴۵۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۰ طبع دار الکتاب العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸ طبع المطبعۃ الأمیریہ، الاختیار ۱/ ۹۱ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، المغنی ۲/ ۴۵۷۔

میں کوئی گندگی ہوتو تر کپڑا اپنی انگلی پر لپیٹ کر اسے صاف کرے گا، یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری کے نزدیک بھی یہی ہے، شمس الائمہ الحلوانی نے کہا ہے کہ آج لوگوں کا عمل اسی پر ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک مذکورہ بالا عمل کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کا بدل نہیں ہوسکے گا، البتہ میت کے سر کو ذرا جھکا دیا جائے گا تاکہ کلی کراتے وقت اور ناک میں پانی ڈالتے وقت پانی پیٹ میں نہ چلا جائے، اسی طرح وضو کراتے وقت پاؤں دھونے کو مؤخر نہیں کیا جائے گا[1]۔

وضو کے بعد میت کو بائیں پہلو پر لٹا کر دائیں پہلو کو دھوئے گا، پھر دائیں پہلو پر لٹا کر بائیں پہلو کو دھوئے گا، اور ایسا میت کے سر اور داڑھی کو تین مرتبہ دھونے کے بعد کرے گا[2]۔

میت کو ایک مرتبہ دھونا واجب ہے اور تین مرتبہ دھونا مستحب ہے، ہر مرتبہ بیری کے پتی کے ساتھ گرم کیا ہوا پانی استعمال کیا جائے گا یا ایسی شئ کے ساتھ جو بیری کے پتے کے قائم مقام ہوسکے، اخیر میں اگر ممکن ہوتو کافور یا کوئی دوسری خوشبو استعمال کی جائے گی[3]۔

اور اگر غسل دینے والا تین پر اضافہ کی ضرورت سمجھے، اس لئے کہ تین سے صفائی نہیں ہوسکی یا کسی دوسری وجہ سے تو پانچ یا سات مرتبہ دھوئے، اور مستحب ہے کہ طاق عدد پر غسل کو ختم کرے، امام احمد نے

(۱) ابن عابدین ۱/۵۷۴ الاختیار لتعلیل المختار ۱/۹۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۸، الشرح الصغیر ۱/۵۴۸، حاشیۃ الجمل ۲/۱۴۶، مختصر المزنی ر ۳۵ طبع دار المعرفہ، المغنی ۲/۴۶۱، المقنع ۱/۲۶۹ طبع المطبعۃ السلفیہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۰۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۸، الشرح الصغیر ۱/۵۴۸، مواہب الجلیل ۲/۲۲۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۲، المغنی ۲/۴۵۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/۵۷۵، بدائع الصنائع ۱/۳۰۱، مواہب الجلیل ۲/۲۰۸، ۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/۵۴۸، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۱، المغنی ۲/۴۶۱۔

فرمایا ہے کہ سات سے زیادہ نہ کرے[1]۔

اس سلسلے میں اصل نبی اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے، آپ نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو غسل دینے والی خواتین سے فرمایا: ''**ابدأن بميامنها، و مواضع الوضوء منها، و اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا، أو أكثر من ذلك إن رأيتن ذلك، بماء وسدر، واجعلن في الآخرة كافورا أو شيئا من كافور**''[2] (دائیں اعضا کے دھونے سے آغاز کرو، ان میں بھی ان اعضا سے جو وضوء میں دھوئے جاتے ہیں، پھر غسل دو، تین بار، پانچ بار، یا سات بار، یا اس سے بھی زیادہ اگر تم اس کو مناسب سمجھو، بیری اور پانی سے غسل دو، اور اخیر میں کافور لگاؤ یا کافور کی قسم کی کوئی چیز لگاؤ)۔

مالکیہ میں سے ابن حبیب کی رائے ہے کہ وبا کے زمانے میں جب مردوں کی کثرت ہو اور ان سب کو پورے اہتمام کے ساتھ غسل دینا دشوار ہو رہا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وضو کرائے بغیر صرف ایک مرتبہ دھونے پر اور ان پر پانی بہا دینے پر اکتفا کرلیا جائے[3]۔

ابھی میت غسل کی جگہ پر ہو کہ نجاست نکل آئے تو دوبارہ غسل دینے کی ضرورت نہیں ہے، صرف وہ جگہ دھو دی جائے گی جہاں نجاست لگی ہے، حنفیہ اور اشہب کے علاوہ دیگر فقہاء مالکیہ کی یہی رائے ہے، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے، حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے اسی کو مختار کہا ہے، سفیان ثوری کی بھی یہی رائے ہے[4]۔

(۱) ابن عابدین ۱/۵۷۵، الشرح الصغیر ۱/۵۴۹، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۲، حاشیۃ الجمل ۲/۱۴۷، المغنی ۲/۴۶۱۔

(۲) حدیث: ''ابدأن بميامنها ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۴۷، ۶۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت ام عطیہؓ سے کی ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۲۳۴۔

(۴) ابن عابدین ۱/۵۷۵، الاختیار ۱/۹۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۸، مواہب الجلیل ۲/۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/۵۴۷ طبع دار المعارف، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۲، المغنی ۲/۴۶۲۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ میت جب تک غسل کی جگہ پر ہو اور کوئی نجاست نکل جائے تو پانچ مرتبہ تک غسل دیا جائے گا، اس کے بعد بھی نکلے تو سات مرتبہ تک غسل دیا جائے گا، ابن سیرین اور اسحٰق کی بھی یہی رائے ہے [۱]۔

شافعیہ کا ایک تیسرا قول یہ ہے کہ میت کے وضو کا اعادہ واجب ہے [۲]، مذکورہ بالا حکم اس وقت ہے جب کہ کفنانے سے پہلے نجاست نکلے، کفنانے کے بعد نجاست نکلنے کی صورت میں صرف نجاست کے دھونے پر اکتفاء کر لیا جائے گا، سب کی حتمی رائے یہی ہے [۳]۔

۷-مستحب ہے کہ میت کو ایسی جگہ رکھا جائے جو خالی ہو اور پردہ میں ہو، جہاں صرف غسل دینے والا اور اس کا مددگار رہی جائے، رویانی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ولی کو حق ہے کہ جس کو چاہے وہاں جانے دے، خواہ وہ غسل دینے والا اور مددگار رہو، ابن سیرین پسند کرتے تھے کہ جس گھر میں غسل دیا جائے وہ تاریک ہو، ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر غسل دینے کے لئے کوئی باپردہ کمرہ نہ ہو تو میت اور دوسرے لوگوں کے درمیان پردہ کر دیا جائے گا، ابن المنذر کا کہنا ہے کہ ابراہیم نخعی پسند کرتے تھے کہ میت اور آسمان کے درمیان بھی پردہ رہے، ضحاک نے اپنے بھائی سالم کو یہی وصیت کی تھی، جیسا کہ قاضی نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ہمارے پاس رسول اکرم ﷺ تشریف لائے اور ہم آپ ﷺ کی صاحبزادی کو غسل دے رہے تھے، تو ہم نے میت اور چھت کے درمیان پردہ کر رکھا تھا [۴]۔

غسل دینے کے پانی کی نوعیت:

۸-میت کے غسل کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ پانی پاک ہو جیسا کہ دیگر طہارتوں میں پانی کا پاک ہونا ضروری ہے، دوسری شرط یہ ہے کہ پانی مباح ہو جیسا کہ دیگر دھونے کے مواقع میں ضروری ہے [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ پانی گرم ہو، تا کہ اچھی طرح صفائی ہو سکے اور پانی کو بیری کی پتی وغیرہ ڈال کر گرم کیا گیا ہو کہ اس سے خوب اچھی طرح نظافت حاصل ہوتی ہے اور نظافت ہی مقصود ہے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک غسل دینے والے کو اختیار ہوگا چاہے تو ٹھنڈا پانی استعمال کرے یا مناسب سمجھے تو گرم پانی استعمال کرے [۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ میت کو پہلی دفعہ گرم پانی سے غسل نہ دیا جائے، سوائے اس صورت کے کہ شدید ٹھنڈک ہو یا میل کچیل زیادہ ہو یا کوئی اور بات ہو، شافعیہ کے نزدیک مستحسن ہے کہ غسل دینے والا دو برتنوں میں پانی رکھے، حنابلہ کے نزدیک مستحسن ہے کہ غسل دینے والا پانی کے تین برتن رکھے [۴]۔

غسل سے پہلے اور اس کے بعد میت کے ساتھ کیا کیا جائے؟

۹-جمہور فقہاء کے نزدیک غسل کے وقت دھونی دینا مستحب ہے، تا کہ بدبو محسوس نہ ہو، پیٹ دبانے کے وقت دھونی کا استعمال بڑھا دینا چاہئے [۵]۔

اس کے سوا بالوں میں کنگھی کرنا، ناخن تراشنا، زیر ناف بال

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۲، المغنی ۲/ ۴۶۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، المغنی ۲/ ۴۵۵۔

(۴) حدیث: ''أتانا رسول اللهﷺ ......'' المغنی لابن قدامہ (۲/ ۴۵۵) میں آئی ہے، ہمارے پاس موجود کتب حدیث میں یہ ہمیں نہیں ملی۔

---

(۱) نیل المآرب ۱/ ۲۲۰ طبع مکتبۃ الفلاح۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، الاختیار ۱/ ۹۱، ۹۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، مختصر المزنی ر ۳۵ طبع دار المعرفہ، المغنی ۲/ ۴۵۹، ۴۶۰۔

(۵) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۹۱، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۲، ۲۳۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۰، المغنی ۲/ ۴۵۷۔

مونڈنا، بغل کے بال نوچنا، حنفیہ کے نزدیک ان میں سے کوئی کام نہیں کیا جائے گا، زیر ناف کے بارے میں حنابلہ کا بھی یہی قول ہے، ناخن تراشنے کے سلسلے میں حنابلہ کے نزدیک ایک روایت یہی ہے، مالکیہ کا اور شافعیہ کا قدیم قول یہی ہے سوائے سر اور داڑھی میں کنگھی کرنے کے، کیونکہ یہ آرائش کے لئے کیا جاتا ہے، اور میت محل زینت نہیں ہے، لہذا مذکورہ بالا چیزوں میں سے کسی کا ازالہ نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر ناخن ٹوٹ گیا ہو تو اس کو الگ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے [۱]۔

قول جدید میں شافعیہ کے نزدیک تمام چیزوں کا ازالہ کیا جائے گا، مونچھ کاٹنے کے سلسلے میں حنابلہ کا مسلک یہی ہے، ناخن تراشنے کے سلسلے میں ایک روایت یہی ہے اگر ناخن بہت بڑے ہوں، زیر ناف کی صفائی کے بارے میں امام احمد سے ایک روایت اسی قسم کی ہے، جواز کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**اصنعوا بموتاكم كما تصنعون بعرائسكم**" [۲] (اپنے مردوں کے ساتھ وہ معاملہ کرو جو اپنی دلہنوں کے ساتھ کرتے ہو) اور کیونکہ ناخن وغیرہ نہ کاٹنے سے میت کی شکل بدنما معلوم ہوگی، اسی لئے ان چیزوں کا ازالہ مشروع کیا گیا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ختنہ کرنا مشروع نہیں ہے، اس لئے کہ یہ میت کے اعضاء سے اس کے جز کو جدا کرنا ہے، اسی طرح اس کے سر کے بال نہیں مونڈے جائیں گے، امام احمد نے بعض لوگوں سے نقل

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۸، المدونہ ۱/ ۱۷۳، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۷، المغنی ۲/ ۵۴۲۔

(۲) حدیث: "اصنعوا بموتاكم كما تصنعون بعرائسكم" ابن حجر نے ابن الصلاح سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے اس کے بارے میں چھان بین کی تو اس کو ثابت نہیں پایا (التلخیص ۲/ ۱۰۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

کیا ہے کہ ختنہ کیا جائے گا [۱]۔

جب غسل دینے والا میت کو غسل دے چکے تو کسی کپڑے سے اس کے بدن کے پانی کو خشک کرے گا، تاکہ کفن تر نہ ہو جائے [۲]، حضرت ام سلیمؓ کی حدیث میں ہے: "**وإذا فرغت منها فألقي عليها ثوبا نظيفا**" [۳] (جب تو اس کو غسل دینے سے فارغ ہو جائے تو اس کے جسم پر کوئی صاف کپڑا اڈال دینا) قاضی نے رسول اکرم ﷺ کے غسل کے بیان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں ذکر کیا ہے کہ آپ ﷺ کے جسم کو غسل دینے والوں نے کپڑے سے خشک کیا [۴]۔

کن حالات میں میت کو تیمّم کرایا جائے گا؟

۱۰ - مندرجہ ذیل حالتوں میں میت کو تیمّم کرایا جائے گا:

الف - جب کسی مرد کی موت ایسی جگہ ہو جہاں صرف اجنبی خواتین ہوں، کوئی محرم عورت بھی نہ ہو یا کسی خاتون کا انتقال ایسی جگہ ہو جہاں صرف اجنبی مرد ہوں، کوئی محرم مرد نہ ہو، تو حنفیہ، مالکیہ، قول اصح کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی حکم ہے، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، حماد، ابن المنذر کا مذہب بھی یہی ہے۔ حنفیہ نے اس پر مزید اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ان عورتوں کے

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۷، المغنی ۲/ ۵۴۱، ۵۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، الاختیار ۱/ ۹۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۲، المغنی ۲/ ۴۶۴۔

(۳) حدیث ام سلیم: "فإذا فرغت منها فألقي عليها ثوبا نظيفا......" کو ہیثمی نے المجمع (۳/ ۲۲ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا کہ طبرانی نے "الکبیر" میں اس کی روایت دو سندوں کے ساتھ کی ہے، ایک سند میں لیث بن ابو سلیم ہیں جو مدلس ہیں، لیکن ثقہ ہیں، دوسری سند میں جنید ہیں جن کی توثیق کی گئی ہے، لیکن ان پر کچھ کلام بھی کیا گیا ہے۔

(۴) حدیث: "فجففوه بثوب......" کی روایت احمد (۱/ ۲۶۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ضعف ہے جیسا کہ التعلیق علی مسند احمد (۴/ ۱۰۴ طبع المعارف) میں ہے۔

درمیان اس کی بیوی ہوتو وہ غسل دے گی، اگر بیوی بھی نہ ہولیکن ان کے ہمراہ ایک ایسی نابالغ بچی ہو جو حد شہوت کو نہ پہنچی ہو اور غسل دے سکتی ہو تو وہ خواتین اسے غسل دینے کا طریقہ سکھا دیں گی، اور وہاں سے ہٹ جائیں گی، وہ بچی اس مرد میت کو غسل دے گی اور کفن پہنائے گی، کیونکہ نابالغ ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں ستر کا حکم ثابت نہیں ہے۔

اسی طرح اگر اجنبی مردوں کے درمیان کسی خاتون کا انتقال ہوجائے اور ان کے ہمراہ ایسا بچہ ہو جو حد شہوت کو نہ پہنچا ہو اور غسل دے سکتا ہو تو وہ اسے غسل کا طریقہ سکھا دیں گے، اور وہ بچہ اس میت خاتون کو غسل دے گا اور کفن پہنائے گا[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ اس حالت میں میت کو تیمّم نہیں کرایا جائے گا، بلکہ غسل دیا جائے گا، جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے بدن کو ہاتھ لگائے بغیر اس کے کپڑوں کے اوپر سے پانی بہا دیا جائے گا، حنابلہ میں سے ابوالخطاب کی رائے یہی ہے، حسن بصری، اسحق اور قفال کا یہی قول ہے، امام الحرمین اور امام غزالی نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

شافعیہ میں سے صاحب ''البیان'' نے ایک تیسرا قول نقل کیا ہے، وہ یہ کہ تیمّم یا غسل کے بغیر میت کو دفن کر دیا جائے گا، امام نووی نے اسے بہت ہی ضعیف قرار دیا ہے[۲]۔

میت کو تیمّم کرانے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اس بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے ''تیمّم'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳۰۵، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۰، الشرح الصغیر ۱/۵۴۵، ۵۴۶، المدونہ ۱/۱۸۶ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۵، المغنی ۲/۵۲۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/۱۰۵، المغنی ۲/۵۲۶۔

ب- جب بالغ خنثی مشکل کا انتقال ہوجائے تو اس تفصیل کے مطابق اس کو تیمّم کرایا جائے گا جو فقرہ ۱۹ میں آرہی ہے[۱]۔

ج- اور جب میت کو غسل دینا مشکل ہوجائے پانی کے حقیقتاً نہ ہونے کی وجہ سے یا حکماً نہ ہونے کی وجہ سے، جیسے پانی ڈالنے سے جسم کے ٹکڑے کٹ کر گرنے لگیں یا پانی بہانے سے کھال نکل جانے کا اندیشہ ہو[۲]۔

کن لوگوں کے لئے میت کو غسل دینا جائز ہے؟

الف: میت کو غسل دینے کا زیادہ حقدار:

۱۱- اس سلسلے میں اصولی بات یہ ہے کہ مرد کو مرد ہی غسل دیں گے اور عورت کو عورت ہی غسل دے گی، کیونکہ ہم جنس کو دیکھنے میں قباحت کم ہے، اور زندگی کی حالت میں غیر محرم کا جسم چھونے کی حرمت ثابت ہے، موت کے بعد بھی یہ حرمت برقرار رہے گی، البتہ ترتیب میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ میت کا قریب ترین رشتہ دار غسل دے، اور اگر وہ غسل دینے کا طریقہ نہ جانتا ہو تو ایسے لوگ غسل دیں گے جو پرہیزگار اور امانت دار ہوں[۳]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ میاں بیوی میں سے جو زندہ ہو وہ اپنے رفیق زندگی کو غسل دینے میں عصبہ پر مقدم ہوگا، تنازع کی صورت میں فیصلہ اس کے حق میں ہوگا، زوجین میں سے کسی کے نہ ہونے کی صورت میں عصبہ کو غسل دینے کا حق حاصل ہوگا، ان میں بھی الأقرب فالأقرب کی ترتیب ہوگی، اس کے بعد محرم خاتون جیسے ماں اور بیٹی کی

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۰، ابن عابدین ۱/۱۱۲، ۱۱۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۵، المغنی ۲/۵۲۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۰، مواہب الجلیل ۲/۲۱۰، ۲۱۲، الشرح الصغیر ۱/۵۴۵، حاشیۃ الجمل ۲/۱۴۸، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۸۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۰۔

باری آئے گی، اگر میت کوئی خاتون ہو اور شوہر موجود نہ ہو یا ہو لیکن غسل دینے کے اپنے حق سے دستبردار ہو گیا ہو تو ایسی خاتون غسل دے گی جو میت سے رشتہ میں زیادہ قریب ہو، پھر الأ قرب فالأ قرب کے اعتبار سے ترتیب ہوگی، پھر اجنبی خاتون کی باری آئے گی، اس کے بعد محرم مرد کی باری سابق ترتیب کے مطابق آئے گی، غسل کے وقت اس کے پورے جسم کو ڈھانپنا واجب ہوگا، غسل دینے والا اپنے ہاتھ میں موٹا کپڑا لپیٹ کر ہی میت کے بدن پر ہاتھ لگا سکے گا(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک میت اگر مرد ہے تو اس کے رشتہ دار اس کو غسل دیں گے۔

بیوی دیگر رشتہ داروں پر مقدم ہوگی یا نہیں؟ اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: اور یہی اصح ہے کہ عصبہ مرد مقدم ہوں گے، پھر غیر رشتہ دار مرد، پھر بیوی، پھر محرم خواتین۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ رشتہ دار مرد مقدم ہوں گے، پھر بیوی، پھر غیر رشتہ دار مرد، پھر محرم خواتین۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ بیوی سب پر مقدم ہوگی۔

اگر میت کوئی خاتون ہو تو قرابت دار عورتیں مقدم ہوں گی، پھر اجنبی عورتیں، پھر شوہر، پھر رشتہ دار مرد، رشتہ دار عورتوں میں بھی محرم عورتیں دوسروں پر مقدم ہوں گی، رشتہ کی عورتوں پر شوہر کو مقدم کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں دو اقوال ہیں، پہلا قول جو اصح اور منصوص ہے، یہ ہے کہ رشتہ دار عورتیں شوہر پر مقدم ہوں گی، کیونکہ وہی زیادہ مناسب ہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ شوہر مقدم ہوگا، کیونکہ زندگی میں شوہر ان اعضاء کو دیکھ سکتا تھا جن کو عورتیں نہیں دیکھ سکتی ہیں، امام غزالی کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک خواتین کی موجودگی میں محرم مردوں کے لئے غسل جائز ہے، لیکن عام شافعیہ کہتے ہیں کہ عورتوں کی عدم موجودگی ہی میں محرم مرد حق دار ہوں گے(۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ غسل دینے میں سب سے زیادہ حق دار اور بہتر وہ ہے جس کے لئے میت نے وصیت کی ہو بشرطیکہ وہ عادل ہو، اس عموم میں میت کی بیوی بھی شامل ہوگی، اگر اس نے اس کے حق میں وصیت کی ہو، اور یہ ان کے اس استدلال کا بھی مقتضی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے غسل دینے کے لئے اپنی اہلیہ محترمہ کے حق میں وصیت کی تھی، چنانچہ انہوں نے ہی حضرت ابوبکر صدیقؓ کو غسل دیا، اسی طرح اگر کوئی خاتون غسل دینے کے لئے اپنے شوہر کے حق میں وصیت کر جائے (تو شوہر زیادہ حق دار ہوگا)(۲)۔

وصی کی عدم موجودگی میں باپ اور دادا وغیرہ مقدم ہوں گے، اس کے بعد بیٹا اور پوتا وغیرہ حق دار ہوں گے، پھر الأ قرب فالأ قرب کی ترتیب ہوگی جیسا کہ میراث کی تقسیم میں ہوتی ہے، پھر اجنبی لوگوں کی باری آئے گی، ان میں میت کا دوست مقدم ہوگا، اور اگر عورت نے کسی کے حق میں وصیت کی ہے تو اس کے بعد میت کی ماں، نانی، دادی وغیرہ اور اس کے بعد بیٹی، پوتی، نواسی وغیرہ حقدار ہوں گی، پھر رشتوں میں قریب در قریب کو ترجیح ہوگی(۳)۔

ب-عورت کا اپنے شوہر کو غسل دینا:

۱۲-عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے جب کہ شوہر کی موت سے پہلے کوئی ایسی چیز پیش نہ آئی ہو جس سے علاحدگی واجب ہو جائے، اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر موت سے پہلے ہی عورت جدا ہو چکی ہو جیسے شوہر نے اسے طلاق بائن یا طلاق مغلظہ دے دی ہو، اس کے بعد شوہر کی موت واقع

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶ طبع دار المعارف۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶۔

(۲) نیل المآرب ۱/ ۲۲۰۔

(۳) غایۃ المنتہی ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱ طبع مطبعۃ دار السلام دمشق۔

ہوئی ہو تو ایسی صورت میں عورت شوہر کو غسل نہیں دے سکتی ہے، کیونکہ بینونت کے ذریعہ رشتۂ نکاح پہلے ہی منقطع ہو چکا ہے۔

شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر شوہر نے طلاق رجعی دی ہو اور عورت ابھی عدت کے اندر ہو کہ دونوں میں سے کسی ایک کا انتقال ہو جائے، تو دوسرا اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک طلاق رجعی میں بھی زندگی میں دیکھنا حرام ہو جاتا ہے۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک عورت شوہر کو غسل نہیں دے سکتی ہے جب کہ کوئی ایسی چیز پیش آئی ہو جو موت کے بعد بینونت کا سبب بنے، جیسے شوہر کے مرنے کے بعد مرتد ہو گئی ہو، پھر اسلام لے آئی ہو، کیونکہ موت کے بعد نکاح قائم تھا، ارتداد کی وجہ سے نکاح ختم ہو گیا، غسل دینے کے وقت زوجیت باقی رہنے کا اعتبار ہوگا، نہ کہ موت کے وقت، حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے ہے کہ موت کے وقت زوجیت کے باقی رہنے کا اعتبار ہوگا، لہٰذا ان کے نزدیک شوہر کے مرنے کے بعد عورت کے لئے اس کو غسل دینا جائز ہے، اگرچہ شوہر کے مرنے کے بعد کوئی ایسی چیز پیش آ گئی ہو جو بیونت کا سبب ہو(۱)۔

عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے، اس کے جواز کی بنیاد حضرت عائشہ صدیقہؓ کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے فرمایا: ''اگر وہ بات میں پہلے سمجھتی جو بعد میں سمجھی تو رسول اللہ ﷺ کو ان کی ازواج مطہرات ہی غسل دیتیں''(۲)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۵۷٦، الفتاوی الهندیہ ۱/۱٦۰، البدائع ۱/۳۰۵ طبع دارالکتاب العربی، شرح الزرقانی ۲/۸۷ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۴، حاشیۃ الجمل ۲/۱۵۰، المغنی ۲/۵۲۴۔

(۲) قول عائشہؓ: ''لو استقبلت من أمری ما استدبرت ما غسله إلانساؤه'' کی روایت ابوداؤد (۳/۵۰۲، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۳/٦۰ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم اور ابن حبان نے اس کو صحیح کہا ہے (موارد الظمآن رص ۵۳۰ طبع السّلفیہ)۔

ج - مرد کا اپنی بیوی کو غسل دینا:

۱۳ - حنفیہ کے نزدیک اَصح یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کو غسل نہیں دے گا، امام احمد سے ایک روایت یہی ہے، سفیان ثوری کی رائے بھی یہی ہے، کیونکہ موت کی وجہ سے ایسی تفریق واقع ہوتی ہے کہ بیوی کی بہن اس کے لئے حلال ہو جاتی ہے، اور اس کے علاوہ چوتھی حلال ہو جاتی ہے، چنانچہ طلاق ہی کی طرح موت سے واقع ہونے والی تفریق سے بھی دیکھنا اور چھونا حرام ہو جائے گا(۱)۔

مالکیہ، شافعیہ کی رائے جو حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو غسل دے سکتا ہے، اور یہی علقمہ، عبدالرحمٰن، قتادہ، حماد اور اسحٰق کا قول ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے حضرت فاطمہؓ کو غسل دیا، یہ بات صحابہ کے درمیان مشہور ہوئی، لیکن صحابہ کرام نے اس پر نکیر نہیں فرمائی تو اس کے جواز پر اجماع ہو گیا۔

اور اس لئے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: ''**ماضرّک لومت قبلی فقمت علیک ، فغسلتک وکفنتک ، وصلیت علیک و دفنتک**''(۲) (اگر مجھ سے قبل تیری موت واقع ہو جائے تو تیرا کوئی نقصان نہیں ہوگا، کیونکہ میں تیرے انتظام کے لئے کھڑا ہوں گا، تجھے غسل دوں گا، کفن پہناؤں گا، نماز جنازہ پڑھوں گا اور دفن کروں گا)، البتہ غسل دینے والی دوسری خواتین کی موجودگی میں شوہر کا غسل دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے اور شبہہ بھی ہے(۳)۔

(۱) ابن عابدین ۱/۵۷۵، بدائع الصنائع ۱/۳۰۵، الفتاوی ۱/۱٦۰، المغنی ۲/۵۲۴۔

(۲) حدیث: ''ماضرّک لو متّ قبلی ......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے کہا کہ اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) الحطاب ۲/۲۱۰، المدونہ ۱/۱۸۵، القوانین الفقہیہ ر۹۷، حاشیۃ الجمل ۲/۱۵۹، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۳، ۱۰۴، الشرح الصغیر ۱/۵۴۴، المغنی ۲/۵۲۳، ۵۲۴۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ خرقی کا یہ کہنا کہ اگر ضرورت ہو کہ شوہر اپنی بیوی کو غسل دے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے غسل دینے والوں کے ہوتے ہوئے شوہر کا غسل دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں اختلاف اور شبہہ ہے [۱]۔

البتہ مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں مطلق جائز ہے [۲]، حنفیہ کے یہاں چونکہ شوہر بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، اس لئے ان کے یہاں کراہت یا عدم کراہت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا [۳]۔

د- مسلمان کا کافر کو اور کافر کا مسلمان کو غسل دینا:

۱۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کافر کو غسل دینا مسلمان پر واجب نہیں ہے، کیونکہ میت کی تعظیم اور اکرام کے لئے غسل دینا واجب ہوتا ہے اور کافر تکریم و تعظیم کا مستحق نہیں ہوتا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کافر مسلمان کا ذو رحم محرم ہو تو بوقت ضرورت مثلاً اس کا کوئی ہم مذہب موجود نہ ہو تو اس کو غسل دینا جائز ہے، اگر موجود ہوگا تو پھر مسلمان اس کے حوالہ کردے گا، امام احمد کا بھی ایک قول یہی ہے [۴]۔

اس سلسلے میں اصل اور بنیاد وہ روایت ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے جب ان کے والد ابوطالب کا انتقال ہوگیا تو وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ کے چچا جو دین حق سے محروم رہے، ان کی وفات ہوگئی ہے، آپ ﷺ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا: "اذهب واغسله

(۱) المغنی ۲/ ۵۲۴۔
(۲) التاج والإکلیل ۲/ ۲۱۰، المدونۃ الکبری ۱/ ۱۸۵۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۵۹۷، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۰، المجموع ۵/ ۱۴۲ طبع السلفیہ، المغنی ۲/ ۵۲۸۔

و كفنه وواره" [۱] (جاؤ، ان کو غسل دو، کفن پہناؤ اور دفن کردو)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے کفار کو غسل دینا جائز ہے، البتہ ان کے کافر رشتہ دار مسلمان رشتہ داروں سے زیادہ حق دار ہوں گے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے اور یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے کہ مسلمان کافر کو مطلق غسل نہیں دے گا، خواہ اس کا رشتہ دار ہو یا نہ ہو [۲]۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمان اپنی غیر مسلم بیوی کو غسل نہیں دے گا، اس لئے کہ مسلمان نہ کافر کو غسل دے سکتا ہے اور نہ اس کو دفن کرسکتا ہے، اور اس لئے بھی مسلمان اور کافر کے درمیان نہ وراثت تقسیم ہوگی اور نہ کوئی تعلق رہے گا، اور موت کی وجہ سے زوجیت کا رشتہ بھی منقطع ہو چکا ہے، مالکیہ کے نزدیک غیر مسلم بیوی اپنے مسلمان شوہر کو غسل نہیں دے گی، ہاں مسلمانوں کی عدم موجودگی میں غسل دے سکتی ہے، حنابلہ کے نزدیک کسی حال میں غسل نہیں دے گی، کیونکہ غسل میں نیت واجب ہے اور کافر کی نیت معتبر نہیں ہے [۳]۔

شافعیہ کے مسلک سے معلوم ہوتا ہے کہ شوہر اپنی مسلم اور غیر مسلم بیوی کو غسل دے سکتا ہے، اور بیوی بھی خواہ مسلم ہو یا ذمیہ ہو اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے [۴]۔

(۱) حدیث: "اذهب و اغسله و كفنه و واره......" پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۳/ ۳۴۸ طبع السلفیہ) میں شعبی سے کی ہے، وہ کہتے ہیں: جب ابوطالب کا انتقال ہوا تو حضرت علیؓ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئے اور فرمایا: آپ کے بوڑھے کافر چچا کی وفات ہوگئی ہے، اس سلسلے میں آپ کی کیا ہدایت ہے، حضور ﷺ نے فرمایا: "أرى أن تغسله" یعنی ان کو غسل دینے کا حکم دیا، اس کی اسناد مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔
(۲) المدونہ ۱/ ۱۸۷، نیل المآرب ۱/ ۲۲۳، التاج الإکلیل ۲/ ۲۱۱، الحطاب ۲/ ۲۱۱، المغنی ۲/ ۵۲۵۔
(۳) التاج والإکلیل ۲/ ۲۱۱، المغنی ۵/ ۵۲۵۔
(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۹۔

حنفیہ کے نزدیک شوہر کو غسل دینے سے عورت کو نہیں روکا جائے گا، اگر چہ بیوی کتابیہ ہی کیوں نہ ہو، بشرطیکہ موت کے وقت تک رشتۂ زوجیت قائم ہو، لیکن اس کے برعکس اصح یہ ہے کہ شوہر کو اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنی بیوی کو غسل دے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ شوہر کو کسی حال میں بھی اجازت نہیں ہے کہ وہ بیوی کو غسل دے سکے، جیسا کہ فقرہ/ ۱۳ میں گذر چکا[۱]۔

کافر کا مسلمان کو غسل دینا:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور صحیح منصوص کے مقابلہ میں شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کافر کا مسلمان کو غسل دینا درست نہیں ہے، کیونکہ غسل دینا عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے، لہذا کافر کا مسلمان کو غسل دینا صحیح نہیں ہے جیسا کہ مجنون کا غسل دینا درست نہیں ہے، نیز اس لئے بھی درست نہیں ہے کہ غسل میں نیت واجب ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے[۲]، شافعیہ کے نزدیک صحیح منصوص قول میں یہ ہے کہ اگر کافر نے کسی مسلمان میت کو غسل دے دیا تو کافی ہوجائے گا[۳]۔

ھ: مردوں اور عورتوں کا چھوٹے بچوں کو غسل دینا اور بچوں کا مردوں اور عورتوں کو غسل دینا:

(۱) مردوں اور عورتوں کا چھوٹے بچوں کو غسل دینا:

۱۶ - ابن المنذر نے کہا ہے کہ اس پر جن اہل علم کی رائے ہم کو معلوم ہے، ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت چھوٹے بچے کو غسل دے سکتی ہے[۱]، حنفیہ اور شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ بچہ حدّ شہوت کو نہ پہنچا ہو، مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ اس کی عمر آٹھ سال یا اس سے کم ہو، حنابلہ نے کہا ہے کہ بچے کی عمر سات سال سے کم ہو، عمر کی تحدید میں مختلف اقوال ہیں جن کو فقہاء نے ''کتاب الجنائز'' میں تفصیل سے بیان کیا ہے[۲]۔

چھوٹی بچی کو مردوں کے غسل دینے کے سلسلے میں حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر بچی حدّ شہوت کو نہ پہنچی ہو اور مر جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مرد اس کو غسل دیں، کیونکہ قابل ستر مقامات کے چھپانے کا حکم اس کے حق میں ثابت نہیں ہے، سفیان ثوری اور ابوالخطاب نے اسی کو اختیار کیا ہے[۳]۔

جمہور مالکیہ کے نزدیک بچی اگر مدت رضاعت میں انتقال کر جائے یا ایک آدھ ماہ زیادہ ہو تو مرد ایسی بچی کو غسل دے سکتا ہے، اور اگر اس کی عمر تین سال کی ہو تو اس کو مرد غسل نہیں دے سکتا ہے، مالکیہ میں سے ابن القاسم کے نزدیک مرد بچی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، چاہے وہ بہت ہی کم سن کیوں نہ ہو، عیسی کہتے ہیں: اگر بچی بہت چھوٹی ہو تو اس کو غسل دینے میں کوئی حرج نہیں ہے[۴]۔

امام احمد نے صراحت کی ہے کہ مرد اپنی چھوٹی بچی کے علاوہ کسی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ ابن قلابہ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنی ایک چھوٹی بچی کو غسل دیا، حسن بصری کا بھی یہی قول ہے۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ صحیح وہی ہے جس پر سلف کاربند رہے ہیں

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، البدائع ۱/ ۳۰۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۷، البدائع الصنائع ۲/ ۳۰۳، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۴، المجموع ۵/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، نیل المآرب ۱/ ۲۲۰، المغنی ۲/ ۵۲۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۹۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۲ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۶، الفتاوی ۱/ ۱۶۰، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴، المدونہ ۱/ ۱۸۶، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۵۱، المغنی ۱/ ۵۲۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴، المغنی ۱/ ۵۲۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۰، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۶۰، المغنی ۲/ ۵۲۷۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۵۶۵، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴۔

یعنی مرد بچی کو غسل نہیں دے گا اور لڑکے اور لڑکی کے ستر کے بارے میں تفریق کی جائے گی، کیونکہ بچی کے ستر کا حکم زیادہ سخت ہے، اور معمول یہ ہے کہ پرورش کے زمانے میں عورت چھوٹے بچے کے ستر کو ہاتھ لگاتی ہے جب کہ یہ معمول نہیں ہے کہ مرد چھوٹی بچی کے ستر کو زندگی میں ہاتھ لگائے، یہی حکم موت کے وقت بھی ہوگا[1]۔

(۲) بچے کا میت کو غسل دینا:

۱۷- حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بچہ ہوش مند ہو تو وہ میت کو غسل دے سکتا ہے، کیونکہ اس کی طہارت معتبر ہے تو دوسرے کو طاہر بنانا بھی درست ہوگا، مالکیہ اور شافعیہ کے اقوال سے یہی سمجھ میں آتا ہے[2]۔

و- احرام والے کا غیر محرم کو غسل دینا اور غیر محرم کا احرام والے کو غسل دینا اور محرم کو غسل دینے کا طریقہ:

۱۸- محرم کے غیر مُحرم کو اور غیر مُحرم کے مُحرم کو غسل دینے کے جواز میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی طہارت اور غسل صحیح اور درست ہے، لہذا وہ دوسرے کو بھی غسل دے سکتا ہے۔

البتہ محرم کو غسل دینے کے طریقہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ موت کی وجہ سے اس کا احرام باطل ہوگیا، چنانچہ حلال (غیر محرم) کے ساتھ جو کیا جاتا ہے اس کے ساتھ بھی کیا جائے گا، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک موت سے احرام باطل نہیں ہوا، لہذا محرم کے ساتھ جو کیا جاتا ہے اس کے ساتھ بھی کیا

(۱) المغنی ۲/ ۵۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷۷، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۸، المغنی ۲/ ۵۲۷، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۳۰۔

جائے گا[1]۔

اس موضوع کی تفصیل کے لئے ''احرام'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ز- خنثی مشکل کو غسل دینا:

۱۹- خنثی مشکل اگر چھوٹا اور نابالغ ہو تو اس کو مرد بھی غسل دے سکتے ہیں اور عورتیں بھی غسل دے سکتی ہیں، جیسا کہ اس کو چھونا اور اس کو دیکھنا جائز ہے۔

لیکن خنثی مشکل اگر بالغ یا قریب البلوغ ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ نہ تو کسی مرد کو غسل دے سکتا ہے اور نہ کسی خاتون کو، اسی طرح نہ کوئی مرد اس کو غسل دے سکتا ہے اور نہ کوئی خاتون اس کو غسل دے سکتی ہے، بلکہ اس کو تیمّم کرایا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہی ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر خنثی مشکل کا کوئی محرم مرد یا عورت ہو تو وہی اس کو بالاتفاق غسل دے گا، اور اگر اس کا کوئی محرم نہ ہو اور وہ کم سن ہو تو مرد بھی اس کو غسل دے سکتے ہیں اور عورتیں بھی غسل دے سکتی ہیں، اور اگر وہ بڑا ہے تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں، ایک تو یہی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو غسل دیا جائے گا، امام احمد فرماتے ہیں: اگر اس کے پاس باندی نہ ہو تو تیمّم کرایا جائے گا، انہوں نے مزید کہا ہے کہ اگر خنثی سن تمیز کو پہنچ چکا ہو تو مرد تیمّم کرانے کا زیادہ حق دار ہوگا، غیر محرم کے لئے ہاتھ میں کپڑا وغیرہ لپیٹے بغیر تیمّم کرانا حرام ہوگا[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر اس کے لئے باندی کا حاصل کرنا ممکن

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۱، مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۷، المغنی ۲/ ۵۳۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۱۲، ۱۱۳، ۵۷۸، ابن عابدین نے یہاں مراہق کی تعریف یہ کی ہے: وہ حد شہوت کو پہنچ گیا ہو، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۵، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۳۱، المغنی ۲/ ۵۲۶۔

ہو، خواہ اس کے مال سے ہو یا بیت المال سے یا عام مسلمانوں کے مال سے تو وہ باندی اسے غسل دے گی، ورنہ اس کو تیمم کرایا جائے گا اور باندی کے سوا کوئی دوسرا اس کو غسل نہیں دے گا (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک ایک دوسرے قول میں اگر اس کے محارم نہ ہوں تو اس کو غسل دیا جائے گا۔

اور کون غسل دے گا، اس کے بارے میں مختلف اقوال ہیں، سب سے اصح یہ ہے کہ ضرورت کے پیش نظر مرد بھی غسل دے سکتے ہیں اور عورتیں بھی، اور اس لئے بھی کہ بچپن کے حکم کو باقی رکھا جائے گا، ابوزید کا یہی قول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مردوں کے حق میں عورت کے حکم میں ہے اور عورتوں کے حق میں مرد کے حکم میں ہے، احتیاط کا تقاضا یہی ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اس کے ترکہ سے باندی خریدی جائے گی اور وہی اس کو غسل دے گی، اگر ترکہ نہ چھوڑے تو بیت المال سے باندی خریدی جائے گی، شافعیہ کے نزدیک یہ ضعیف قول ہے (۲)۔

کس میت کو غسل دیا جائے گا اور کس کو غسل نہیں دیا جائے گا؟

الف- شہید کو غسل دینا:

۲۰ - اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا، کیونکہ شہداء اُحد کے بارے میں رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**ادفنوهم بدمائهم**" (۳) (ان کو ان کے خونوں کے ساتھ دفن کر دو)، البتہ حسن بصری اور سعید بن المسیب کی رائے ہے کہ شہید کو غسل دیا جائے گا (۴)۔

اور شہید اگر جنبی ہو تو امام ابوحنیفہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو غسل دیا جائے گا، شافعیہ سے ایک روایت یہی ہے، مالکیہ میں سے سحنون کا قول بھی یہی ہے، اور جمہور مالکیہ، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ حدیث کے عموم پر عمل کرتے ہوئے اس کو غسل نہیں دیا جائے گا (۱)۔

موت سے پہلے کسی سبب سے میت پر غسل واجب ہو تو اس کے غسل کا بھی حکم وہی ہے جو اوپر گذر چکا، جیسے کوئی عورت حیض یا نفاس سے پاک ہوئی ہو اور غسل کرنے سے قبل شہید کر دی گئی ہو تو وہ جنبی کے حکم میں ہوگی، اگر حیض یا نفاس سے پاک ہونے سے پہلے ہی شہید کر دی گئی ہو تو اس کا غسل واجب نہیں ہے، امام ابوحنیفہ سے ایسی حالت میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق جنبی کی طرح اس کو غسل دینا واجب ہے، دوسری روایت کے مطابق اس کو غسل دینا واجب نہیں ہے (۲)۔

امام ابوحنیفہ کے علاوہ دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک بالغ اور نابالغ شہید کا حکم یکساں ہے، ابوثور اور ابن المنذر کی رائے بھی یہی ہے (۳)، اس مسئلہ میں، اسی طرح اس شخص کو غسل دینے کے مسئلہ میں جس میں زندگی کی علامت ہو، اور مرتث (جس کو میدان جنگ سے زندہ زخمی حالت میں ہٹا لیا جائے) کو غسل دینے کے مسئلہ، نیز جو اپنے ہی ہتھیار سے زخمی ہو کر مر گیا ہو یا میدان جنگ میں اہل حق کے ہاتھوں مارا گیا ہو یا جو ظلماً قتل کیا گیا ہو، یا اپنے مال، اپنی جان اور اپنے گھر والوں کے دفاع میں مارا گیا ہو، ایسے لوگوں کو غسل دینے کے

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۳۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۵۔

(۳) حدیث: "ادفنوهم بدمائهم" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۱۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۶۰۸، الاختیار ۱/ ۹۷، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۴، المدونہ ۱/ ۱۸۳، الحطاب ۲/ ۲۴۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۱۹، المغنی ۲/ ۵۲۸، ۵۲۹۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۸، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۷۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۰، المغنی ۲/ ۵۳۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۰۸، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۲، المغنی ۲/ ۵۳۰، ۵۳۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۶۰۸، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۸، المغنی ۲/ ۵۳۱۔

بارے میں جو بھی اختلاف رونما ہوا ہے، وہ اس پر مبنی ہے کہ ان کا شمار شہداء میں ہوگا یا نہیں؟[۱]۔

تفصیل کے لئے ''شہید'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ب- پیٹ اور طاعون کی بیماری میں مرنے والے، دب کر مرنے والے اور ان جیسے دوسرے مرنے والوں کو غسل دینے کا حکم:

۲۱- جو شخص قتل کے علاوہ کسی اور سبب سے شہید ہو، جیسے پیٹ کی بیماری میں مرے، طاعون میں مرے، پانی میں ڈوب کر مرے، مکان سے دب کر مرے یا نفاس کی وجہ سے مرے وغیرہ، ایسے لوگوں کے بارے میں اگرچہ شہید کا لفظ آیا ہے، لیکن ایسے لوگوں کو غسل دیا جائے گا، ان کو غسل دینے کے مسئلے میں جمہور فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]۔

ج- جس کا مسلمان یا غیر مسلم ہونا معلوم نہ ہو اس کو غسل دینے کا حکم:

۲۲- دار الاسلام میں کوئی میت پائی جائے یا کوئی مقتول پایا جائے اور اس میں ختنہ، لباس، خضاب یا کوئی دوسری علامت موجود ہو جس سے معلوم ہو جائے کہ میت مسلمان ہے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کو غسل دینا واجب ہے، خواہ وہ دار الاسلام میں پایا جائے یا دار الحرب میں۔

لیکن اگر اس کے جسم پر مسلمان ہونے کی کوئی علامت نہ ہو تو فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اگر دار الاسلام میں پایا جائے گا تو غسل دیا جائے گا اور اگر دار الحرب میں پایا جائے گا تو غسل نہیں دیا جائے گا، نیز یہ کہ اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ جو جہاں پایا جائے اس کا شمار ان ہی لوگوں میں ہوگا، بجز اس صورت کے کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو جائے[۱]۔

فقہاء مالکیہ میں سے ابن القاسم نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی میت ویرانے میں ملے اور مسلمان یا کافر ہونے کا پتہ نہ چلے تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی شہر کی کسی گلی میں کوئی لاش ملے اور مسلمان اور کافر ہونے کا پتہ نہ چلے تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، ابن رشد نے کہا ہے کہ اگرچہ وہ میت مختون ہو تب بھی غسل نہیں دیا جائے گا، کیونکہ یہودی بھی ختنہ کراتے ہیں، ابن حبیب نے کہا کہ بعض عیسائی بھی ختنہ کراتے ہیں[۲]۔

د- مسلمان مردوں کو غسل دینا جب کہ وہ کافر مردوں میں مل جائیں:

۲۳- اگر مسلمان مردے مشرک مردوں کے ساتھ اس طرح گھل مل جائیں کہ امتیاز کرنا دشوار ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سب کو غسل دیا جائے گا، خواہ مسلمان زیادہ ہوں یا کم ہوں، یا برابر ہوں، یہ حکم اس لئے ہے کہ مسلمان میت کو غسل دینا واجب ہے، اور کافر کو غسل دینا فی الجملہ جائز ہے، تو فی الجملہ جائز پر عمل کیا جائے گا، تاکہ واجب پر عمل ہو جائے[۳]۔

ھ- باغیوں اور ڈاکوؤں کو غسل دینا:

۲۴- حنفیہ کے نزدیک باغی اگر جنگ کرتے ہوئے مارے جائیں تو

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۶۰۹، المغنی ۲/ ۵۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۲، المدونہ ۱/ ۱۸۴، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۹، المغنی ۲/ ۵۳۶۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۷، شرح البہجہ ۲/ ۱۰۲ طبع المطبعۃ المیمنیہ، المغنی ۲/ ۵۳۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۰۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۷۷، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۳، مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۸، المغنی ۲/ ۵۳۶۔

ان کو غسل نہیں دیا جائے گا، ایسا کرنے میں باغیوں کی توہین اور دوسروں کے لئے زجروتوبیخ مقصود ہے، تاکہ دوسرے ان کے عمل سے گریز کریں، باغیوں پر امام کا غلبہ واقتدار قائم ہوجانے کے بعد اگر وہ قتل کئے جائیں توان کو غسل دیا جائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق حنفیہ کی رائے ہے کہ باغیوں کو غسل دیا جائے گا۔

اس کی تفصیل کے لئے "بغاۃ" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک باغیوں اور ڈاکوؤں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں میں سے کسی کو غسل نہیں دیا جائے گا[1]۔

و-ایسے بچے کو غسل دینا جو زندہ پیدا ہونے کے بعد مرجائے:

۲۵- جب بچہ زندہ پیدا ہو یا اس میں کوئی ایسی علامت نظر آئے جس سے اس کے زندہ ہونے کا پتہ چلے مثلاً رونا، کسی عضو کو حرکت دینا یا دیکھنا یا کوئی دوسری علامت، تو اس کو بالاتفاق غسل دیا جائے گا، ابن المنذر نے کہا ہے: اگر نومولود کی زندگی کا کسی طرح پتہ چلے اور وہ روئے تو اہل علم کا اتفاق ہے کہ اس کو غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی[2]۔

اسی طرح جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر چار ماہ کے اندر جب کہ تخلیق مکمل نہ ہوئی ہو بچہ کا اسقاط ہوجائے تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، صرف ابن سیرین کی رائے اس کے خلاف ہے۔

حنفیہ کی بعض کتابوں میں ناقص الخلقت بچے کو غسل دینے کا جو تذکرہ ہے تو اس سے مراد غسل شرعی نہیں ہے، بلکہ اس پر پانی ڈال کر دھودینا مراد ہے جس میں نہ وضو کرایا جائے گا اور نہ ہی ترتیب کی رعایت ہوگی[2]۔

اس بچے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جس کی پیدائش چار ماہ یا اس سے زیادہ مدت میں ہوئی ہو، حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس کو غسل دیا جائے گا، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے[3]، ایک روایت میں حنفیہ کی رائے، مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کے جسم سے خون دھودیا جائے گا اور کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے گا[4]۔

ز-میت کے جسم کے جز کو غسل دینا:

۲٦- جب میت کے جسم کا کوئی حصہ جدا ہوجائے تو بلا اختلاف اس کو غسل دیا جائے گا، اور اس کے کفن میں اسے رکھ دیا جائے گا[5]، اگر جسم کا کچھ حصہ دستیاب ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جسم کا اکثر حصہ ہوگا تو غسل دیا جائے گا ورنہ غسل نہیں دیا جائے گا[1]۔

شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے کہ اسے غسل دیا جائے گا خواہ اس کے بدن کا اکثر حصہ ہو یا کم ہو، اس لئے کہ مروی ہے کہ واقعہ جمل کے زمانے میں ایک پرندے نے مکہ میں لاکر ایک ہاتھ گرایا تھا، وہ حضرت عبدالرحمٰن بن عتاب بن اسید کا ہاتھ تھا، تو مکہ والوں نے اس کو غسل دیا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی[2]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۸۳، ۵۸۴، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۹، المغنی ۸/ ۱۱٦۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۴، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۰، ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۲۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۹۵، مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۸، ۲۴۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۲۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۹۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۲۲۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۵۹۴، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۰، ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۵۲۲۔

(۵) حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۴٦، المغنی ۲/ ۵۳۹۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷٦، بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۲، المدونہ ۱/ ۱۸۰، مواہب الجلیل ۲/ ۲۱۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۰۲، شرح البہجہ ۲/ ۱۰۲ طبع المطبعۃ المیمنیہ، المغنی ۲/ ۵۳۹۔

میت کو غسل دینے پر اجرت لینا:

۲۷- جمہور فقہاء کے نزدیک میت کو غسل دینے پر اجرت لینا جائز ہے اور اس کی ادائیگی میت کے ترکہ سے ہوگی، تجہیز وتکفین کے دوسرے مصارف کی طرح اس کا بھی حکم ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بغیر اجرت لئے غسل دینا افضل ہے، اگر غسل دینے والا اجرت کا طالب ہو تو جائز ہے بشرطیکہ دوسرا غسل دینے والا موجود ہو، ورنہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس پر غسل دینا واجب ہوجائے گا اور طاعت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے اور بعض لوگوں کی رائے ہے کہ جائز ہے[1]۔

بغیر غسل کے میت کو دفن کرنا:

۲۸- اگر میت کو بغیر غسل دیئے دفن کیا گیا ہو اور مٹی ابھی نہ ڈالی گئی ہو تو بلا اختلاف اس کو نکال کر غسل دیا جائے گا[2]۔

مٹی ڈالنے کے بعد حنفیہ کے نزدیک غسل دینے کے لئے قبر کھول کر اس کو نہیں نکالا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبر کھول کر نکالنا مثلہ ہے، اور مثلہ سے منع کیا گیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں ہتک عزت ہے[3]۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے اور یہی شافعیہ کے نزدیک صحیح قول ہے کہ میت میں تغیر واقع ہونے، پھولنے اور پھٹنے کا جب تک اندیشہ نہ ہو قبر سے نکال کر میت کو غسل دیا جائے گا، ابوثور کی بھی یہی رائے ہے[4]۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/۵۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۴۱۸/۵۸، نہایۃ المحتاج ۶/۵، کشاف القناع ۴/۳، ۴۰، ابن عابدین ۱/۵۷۶، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۹، ۱۶۰، الاختیار ۱/۹۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۸۲، مواہب الجلیل ۲/۲۳۴، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۰، المغنی ۲/۵۵۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/۵۸۲، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۰۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/۲۳۳، ۲۳۴، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۰، حاشیۃ الجمل ۲/۱۴۳۔

اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کے لئے: "نبش" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

میت کو غسل دینے پر کیا اثر مرتب ہوگا؟

۲۹- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک میت کو غسل دینے کی وجہ سے غسل کرنا مستحب ہے، یہی امام مالک کا ایک قول ہے اور شافعیہ کے نزدیک یہی صحیح ہے[1]- اس لئے کہ ترمذی سے مروی حدیث ہے اور موطأ میں بھی مذکور ہے: "**من غسل میتا فلیغتسل**"[2] (جو کسی میت کو غسل دے وہ غسل کرلے)۔

امام مالک کے ایک قول میں ہے اور ابن قاسم کے سوا دیگر جمہور فقہاء مالکیہ کا یہی قول ہے کہ میت کو غسل دینے والے پر غسل نہیں ہے، کیونکہ میت کو غسل دینا حدث یعنی موجب غسل نہیں ہے۔

امام احمد سے مروی ہے کہ صرف کافر کو غسل دینے پر غسل واجب ہے[3]، اس لئے کہ جب حضرت علیؓ نے اپنے والد کو غسل دیا تو نبی کریم ﷺ نے ان کو غسل کرنے کا حکم دیا[4]۔

تفصیل کے لئے "غسل" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۱۱۴، فتح القدیر ۱/۵۸، مواہب الجلیل ۲/۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/۵۴۹، حاشیۃ الجمل ۲/۴۰، المغنی ۱/۲۱۱، ۲۱۲۔

(۲) حدیث: "من غسّل میتاً فلیغتسل......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۷۰ طبع الحلبی) اور ترمذی (۳/۳۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۳۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/۵۴۹، حاشیۃ الجمل ۲/۴۰، المغنی ۱/۵۴۹۔

(۴) حدیث: "أمر علیاً أن یغتسل لما غسّل أباہ" کی تخریج فقرہ/۱۴ میں گذرچکی ہے۔

تغلیظ

تعریف:

۱- تغلیظ غلظ غلظاً سے ماخوذ ہے، جو "دق" (پتلا ہونا، باریک ہونا) کی ضد ہے، باب استفعال سے استغلظ بھی اسی معنی میں آتا ہے، تغلیظ کا معنی تاکید کرنا اور زور دینا ہے، اور وہ غلظ کا مصدر ہے: یعنی کسی چیز کو مؤکد کرنا اور اس کو تقویت پہنچانا ہے، اس اعتبار سے تغلیظ تخفیف کی ضد ہے، اسی سے ماخوذ ہے: "غلّظت عليه في اليمين تغليظا" یعنی میں نے اسے سخت اور مؤکد قسم دی، اسی طرح "غلّظت اليمين تغليظا" کے معنی ہیں: میں نے قسم کو پُر زور بنایا اور اسے مؤکد کیا[۱]۔

نجاسات غلیظہ:

۲- فقہاء نے نجاستوں کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: نجاست غلیظہ نجاست خفیفہ، البتہ نجاست غلیظہ کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کتا اور خنزیر اور ان دونوں سے پیدا ہونے والی چیزیں نجاست غلیظہ ہیں[۲]۔

اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جس کے نجس ہونے کے بارے میں کوئی نص وارد ہو اور اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو وہ نجاستِ غلیظہ ہے، اور اگر اس کے خلاف دوسری نص موجود ہو تو وہ نجاستِ خفیفہ ہے۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جس کے نجس ہونے پر علماء کا اتفاق ہو وہ نجاست غلیظہ ہے، چنانچہ گوبر امام ابوحنیفہ کے نزدیک نجاستِ غلیظہ ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں نص وارد ہے جس سے اس کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے، وہ نص حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی حدیث ہے: " أن النبي ﷺ طلب منه ليلة الجن أحجارًا للاستنجاء، فأتى بحجرين وروثة، فأخذ الحجرين ورمى الروثة، وقال: إنها ركس"[۱] (نبی ﷺ نے لیلۃ الجن میں ان سے استنجاء کے لئے پتھر طلب کئے، وہ دو پتھر لائے اور ایک گوبر لائے، آپ ﷺ نے دونوں پتھر لے لئے اور گوبر کو پھینک دیا، اور فرمایا کہ یہ تو نجس ہے)، اس کے خلاف کوئی دوسری نص موجود نہیں ہے، اس لئے وہ نجاست غلیظہ ہے۔

اور صاحبین کہتے ہیں کہ چونکہ اس کے نجس ہونے میں علماء کا اختلاف ہے، اس لئے روث نجاست خفیفہ ہے، حرام جانور کا پیشاب نجاستِ غلیظہ ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی اور صاحبین کے نزدیک بھی، امام صاحب کے نزدیک تو اس لئے کہ اس کی نجاست کے خلاف کوئی نص نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اس کے نجس ہونے کے بارے میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

مالکیہ کے نزدیک حلال جانور کے فضلہ کے علاوہ دیگر جانوروں کے فضلات نجاست غلیظہ ہیں، حنابلہ کتے اور خنزیر میں اور دوسری نجاستوں میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک کتے اور خنزیر کی نجاست سخت ہے، اس کے بعد انسان کے پیشاب اور فضلہ کا درجہ ہے، اس کے بعد دیگر نجاستیں ہیں، اس کے بعد دودھ پیتے بچے کا پیشاب ہے[۲]۔

---

(۱) مختار الصحاح مادہ: "غلظ"۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۸۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۶۔

(۱) حدیث ابن مسعود: " أن النبي ﷺ طلب منه ليلة الجن أحجارا للاستنجاء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۶ طبع الدار السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۱۱، بدائع الصنائع ۱/ ۸۰، المدونۃ الکبری ۱/ ۱۹/ ۲۰، ۲۱، الإنصاف ۱/ ۳۱۰۔

نجاست غلیظہ کے احکام میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر نجاستِ غلیظہ نمازی کے بدن یا کپڑے میں لگ جائے تو نماز کے درست ہونے کے لئے ایک درہم کے بقدر معاف ہے، اور نجاستِ خفیفہ کی اتنی مقدار معاف ہے جو کثیر نہ ہو۔

مالکیہ نے کہا کہ نجاستِ خفیفہ رگڑنے سے پاک ہوجائے گی، اس کے برعکس نجاستِ غلیظہ دھوئے بغیر پاک نہیں ہوگی۔ مزید تفصیل ''نجاست'' کی بحث میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نجاستِ غلیظہ سے پاکی حاصل کرنے کے لئے سات مرتبہ دھونا ضروری ہے، ان میں سے ایک مرتبہ مٹی سے دھونا ضروری ہے، نجاستِ غلیظہ کے علاوہ دیگر نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے کے لئے ایک مرتبہ دھونا کافی ہوگا۔

نجاستِ غلیظہ کی تھوڑی مقدار بھی بدن یا کپڑے میں لگ جائے تو وہ معاف نہیں ہے، نجاست اگر غلیظہ نہ ہو تو تھوڑی مقدار معاف ہے [1]۔ مزید تفصیل کے لئے ''نجاست'' کی بحث کی طرف رجوع کیا جائے۔

عورتِ غلیظہ:

۳- اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جسم انسانی کے جس حصہ کو قابل ستر قرار دیا گیا ہے اس پر نظر ڈالنا حرام ہے، اور نماز کے اندر اور باہر اس کا چھپانا واجب ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ نے نماز کے اندر اور نظر ڈالنے میں اس کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: عورت غلیظہ اور عورت خفیفہ۔ حنفیہ کے نزدیک عورت غلیظہ صرف دو ہیں، یعنی پیشاب اور پاخانہ کے اعضاء، اس بارے میں مرد اور عورت دونوں کا حکم ایک ہے۔

(۱) الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۶۸/ ۱۸۳، ۴۲۵، قلیوبی ۱/ ۶۹، ۱۸۵، بدائع الصنائع ۱/ ۸۰، المدونہ ۱/ ۱۹۔

مالکیہ نے کہا: مرد و زن کے اعتبار سے عورت غلیظہ الگ الگ ہے، مرد کی عورت غلیظہ نماز کے اندر آگے اور پیچھے کا مقام ہے، عورت کی عورتِ غلیظہ سینہ، دونوں ہاتھ، دونوں پاؤں اور گردن کے علاوہ جسم کا باقی ماندہ حصہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی نماز پڑھے اور عورت غلیظہ کھلی ہوئی ہو تو نماز دہرائی جائے گی، وقت کے اندر اور وقت نکلنے کے بعد بھی [1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی کتابوں میں ستر کی یہ تقسیم مذکور نہیں ہے، ان کی کتابوں میں صرف یہ آیا ہے کہ اگر کل ستر کے ڈھانپنے سے قاصر ہو تو پیشاب اور پاخانہ کے مقام کو ڈھانپنے میں مقدم کرے گا۔

مزید تفصیل ''شروط الصلاۃ'' کے باب میں ہے۔

دیت مغلظہ:

۴- اس بارے میں امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کا اتفاق ہے کہ دیت کے معاملہ میں سختی برتی جائے گی، البتہ سختی کے اسباب کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ درج ذیل صورتوں میں سختی برتی جائے گی:

الف۔ قتل کا ارتکاب حرم مکہ میں ہوا ہو۔

ب۔ قتل کا ارتکاب اشہر حرم یعنی ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب کے مہینوں میں ہوا ہو۔

ج۔ کوئی محرم رشتہ دار قتل کر دیا گیا ہو، یہ شافعیہ کی رائے ہے اور حنابلہ کا ایک قول ہے۔

د۔ قتل عمداً ہوا ہو یا شبہ عمد ہو [2]۔

ھ۔ احرام کی حالت میں قتل کیا ہو، یعنی مقتول حالت احرام میں

(۱) الاختیار ۱/ ۱۴۶، ابن عابدین ۱/ ۲۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۵۵، أسنی المطالب ۴/ ۴۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۷۲۔

ہو، یہ حنابلہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر ایسے قتل میں سختی برتی جائے گی جس میں قصاص واجب نہ ہو، جیسے باپ کا اپنی اولاد کو قتل کرنا اور باپ کے حکم میں دادا وغیرہ اوپر تک داخل ہیں اور ماں کا حکم بھی یہی ہے(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک صرف شبہ عمد میں سختی برتی جائے گی، اگر دیت کی ادائیگی اونٹوں کے ذریعہ ہو، اونٹوں کے علاوہ کسی اور چیز کے ذریعہ ادائیگی کا فیصلہ ہو تو اس میں سختی نہیں برتی جائے گی(۲)۔

سختی کی نوعیت اور دیگر تفصیلات کے لئے ''دیت'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

کن دعاوی میں قسم میں سختی برتی جائے گی:

۵ – شافعیہ کی رائے ہے کہ قتل، نکاح، طلاق، رجعت، إیلاء، لعان، عدت، حداد (سوگ)، ولاء، وکالت اور وصایت کے دعوی میں، اسی طرح ہر ایسے دعوی میں جو مال نہ ہو اور نہ اس سے مال مقصود ہو قسم میں سختی برتی جائے گی، مال اگر زیادہ ہو تو قسم میں سختی برتی جائے گی، اور زیادہ مال وہ ہے جو نصاب زکاۃ کے برابر یعنی بیس دینار یا دوسو درہم ہو۔

اگر مال کم ہو یعنی نصاب زکاۃ سے کم ہو تو قسم میں سختی نہیں برتی جائے گی، البتہ قسم کھانے والے کی جرأت کی وجہ سے قاضی اگر قسم میں سختی برتنا مناسب سمجھے تو ایسا کرسکتا ہے۔

وہ قسم جس میں سختی برتی جاتی ہے اس میں مدعا علیہ کی قسم، مدعی کی طرف ردشدہ قسم اور گواہ کے ساتھ قسم سب یکساں ہیں۔

حنابلہ نے بھی یہی کہا ہے کہ قسم میں سختی نہیں برتی جائے گی، سوائے اس صورت کے جس کی اہمیت ہو، جیسے جنایات، طلاق، عتاق اور مال کی وہ مقدار جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۶۷، المدونہ ۶/۳۰۶، ۳۰۷، کشاف القناع ۶/۳۱

(۲) ابن عابدین ۵/۳۶۸۔

مالکیہ کے نزدیک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ ہونے کی صورت میں قسم میں سختی برتی جائے گی(۱)۔

قسم کو سخت بنانے کا طریقہ:

۶ – اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قسم میں اللہ کے نام وصفات کا اضافہ کرکے اس کو سخت بنانا جائز ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ایسا کرنا واجب ہے یا مستحب ہے یا جائز ہے، مثلاً قسم کھانے والا یہ کہے: اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے جو عالم الغیب والشہادۃ ہے، جو مہربان اور نہایت رحم والا ہے، جو پوشیدہ اور کھلے ہوئے کو یکساں جانتا ہے۔

اس سلسلے میں اصل اور بنیاد حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے ایسی ہی قسم کھائی [(۲)]، اور اس لئے بھی کہ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان سے جب سخت اور مؤکد قسم کھلائی جائے تو اس کے لئے تیار نہیں ہوتے، جبکہ عام قسم بلا جھجک کھالیتے ہیں [(۳)]، قسم کو زمان ومکان کے اعتبار سے مؤکد کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۲۸، روضۃ الطالبین ۱۲/۳۲، ۳۳، الإنصاف ۱/۱۳۲۔

(۲) حدیث ابی ہریرۃؓ ''أن رجلا حلف بین یدي الرسول ﷺ بذلک''، ہمارے پاس موجود کتب حدیث میں اس طویل سیاق کے ساتھ ہمیں نہیں ملی، البتہ یہ حدیث المبسوط (۱۶/۸۶ طبع دار المعرفہ) میں مطول ہے، اسی مفہوم کی حدیث حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: ''أن النبی ﷺ استحلف رجلا فحلّفه با لله الذی لا إله إلا هو'' اور یہ حلف جس میں ''الذی لا إله إلا هو'' کا اضافہ ہے قسم میں شدت پیدا کرنا ہے، اس کی روایت ابوداؤد (۳/۵۸۳ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے، اور اس کو تھانوی نے اعلاء السنن (۵/۴۰۶ طبع دار القرآن) میں اور عبد القادر ارناؤوط نے جامع الاصول (۱۱/۶۸۰ طبع مکتبۃ الحلوانی) میں حسن قرار دیا ہے۔

(۳) المبسوط ۱۶/۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۲۸، وروضۃ الطالبین ۱۲/۳۱، الإنصاف ۱/۱۲۰، ۱۲۱۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جگہ کے اعتبار سے قسم میں سختی برتی جائے گی، مثلاً جامع مسجد میں قسم کھلائی جائے، کھڑے ہوکر قسم کھلائی جائے، اگر مدینہ منورہ میں قسم دلائی جارہی ہے تو نبی اکرم ﷺ کے منبر کے پاس قسم دلائی جائے، البتہ ان کے نزدیک وقت کے ذریعہ قسم کو مؤکد نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک زمان اور مکان دونوں کے ذریعہ قسم مؤکد کی جائے گی، چنانچہ قسم کو مؤکد کرنے کے لئے جمعہ کے دن عصر کی نماز کے بعد جامع مسجد میں قسم دلائی جائے گی، جبکہ مکہ اور مدینہ کے علاوہ کسی اور جگہ قسم دلائی جارہی ہو، مکہ اور مدینہ میں اگر اس کی نوبت آئے تو مکہ میں حجر اسود کے نزدیک اور مدینہ منورہ میں منبر رسول کے پاس قسم دلائی جائے گی[1]۔

جگہ کے ذریعہ قسم کو مؤکد کرنا مستحب ہے یا واجب ہے جس کے بغیر قسم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا، اس بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں جن میں اظہر قول استحباب کا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مسلمانوں کے حق میں قسم کو مؤکد نہیں کیا جائے گا، نہ وقت کے اعتبار سے اور نہ جگہ کے ذریعہ، اس لئے کہ مقصود مقسم بہ یعنی اللہ کی تعظیم ہے اور یہ مقصد مسجد اور غیر مسجد ہر جگہ حاصل ہے، ہاں حاکم اگر مؤکد کرنے میں کوئی مصلحت سمجھے تو مسلم کے حق میں بھی قسم کو مؤکد کرنے کو حنابلہ جائز قرار دیتے ہیں، اہل ذمہ کے حق میں حنفیہ اور حنابلہ دونوں کے نزدیک قسم کو مؤکد کرنا جائز ہے[2]۔

۷- قسم کو مؤکد کرنا دوسرے فریق کی طلب پر موقوف ہے یا اس کی طلب کے بغیر بھی قاضی اپنی صواب دید پر قسم کو مؤکد کراسکتا ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ دونوں کے نزدیک قسم کو مؤکد کرنے اور نہ کرنے کا فیصلہ قاضی کرے گا۔

دوسرے فریق کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوگا، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک قسم میں سختی برتنا دوسرے فریق کا حق ہے، لہذا اگر وہ مطالبہ کرے تو قسم کو مؤکد کرنا واجب ہوگا، جس کو قسم کھانا ہے اگر وہ دوسرے فریق کے تقاضے کے مطابق مؤکد قسم کھانے سے انکار کرے تو اسے سرے سے قسم سے انکار کرنے والا قرار دیا جائے گا[1]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "أیمان" کی اصطلاح۔

لعان میں سختی:

۸- زمان اور مکان کے ذریعہ لعان کو سخت اور مؤکد کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ اور مالکیہ دونوں زمان اور مکان کے ذریعہ لعان کو سخت اور مؤکد بنانے کے جواز کے قائل ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک شہر کا جو افضل اور قابل احترام مقام ہوگا وہیں لعان کرایا جائے گا، مثلاً مکہ میں رکن اسود اور مقام ابراہیم کے درمیان، مدینہ منورہ میں منبر رسول کے پاس اور بیت المقدس میں صخرہ کے نزدیک اور دیگر شہروں میں جامع مسجد کے اندر منبر کے پاس لعان کرایا جائے گا، غیر مسلموں سے اس مقام پر لعان کرایا جائے گا جو ان کے نزدیک سب سے زیادہ قابل تعظیم ہو، مثلاً عیسائی سے گرجا میں اور مجوسی سے آتشکدہ میں، شافعیہ میں سے قفال کی رائے ہے کہ عیسائی اور مجوسی کے درمیان بھی مسجد کے اندر لعان کرایا جائے گا یا دار القضاء میں۔

امام نووی نے کہا کہ بت پرستوں کے درمیان لعان کرانے کے لئے بت کدہ میں نہیں جایا جائے گا، کیونکہ وہ جگہ بالکل قابل احترام

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۲۸، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۳۱، ۳۲۔

(۲) المبسوط ۱۶/ ۱۱۸، ۱۱۹، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۳۱، ۳۲، الدسوقی ۴/ ۲۲۷، ۲۲۸، الإنصاف ۱/ ۱۲۰، ۱۲۱۔

(۱) المبسوط ۱۶/ ۱۱۸، الإنصاف ۱۲/ ۱۲۰، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۳۲، قلیوبی ۴/ ۳۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۲۸۔

نہیں ہے اور اس بارے میں بت پرستوں کے اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

زمان اور وقت کے ذریعہ مؤکد کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ عصر کی نماز کے بعد لعان کرایا جائے۔

اس طرح اس موقع پر شہر کے سربرآوردہ افراد اور صالح لوگوں کو جمع کرکے اس کو سخت اور مؤکد بنایا جائے گا۔

ان امور کے ذریعہ لعان کو مؤکد کرنا مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، البتہ نماز کے بعد اس کا ہونا ان کے نزدیک مندوب ہے، شافعیہ کے نزدیک اس بارے میں چند اقوال ہیں، البتہ شافعیہ کا راجح مذہب تمام صورتوں میں استحباب کا ہے، حنفیہ اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی کی رائے ہے کہ زمان اور مکان کے ذریعہ لعان کو مؤکد نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے حکم کو مطلق رکھا ہے، اس لئے بغیر کسی دلیل کے جائز نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت ہلال کو اپنی بیوی کو حاضر کرنے کا حکم دیا، کسی وقت یا جگہ کے ساتھ خاص نہیں کیا، اگر کسی وقت یا جگہ کے ساتھ خاص کیا ہوتا تو یہ چیز ضرور نقل ہوتی، نظر انداز نہ کی جاتی۔

حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے کہا ہے کہ قابل تعظیم جگہ اور وقت میں لعان کرانا مستحب ہے[1]۔

تعزیری سزامیں سختی:

۹ - فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تعزیری سزا میں سختی کا استعمال حاکم کی رائے پر موقوف ہوگا، کیونکہ اس کا مقصد زجر وتوبیخ ہے، اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں،

(۱) المبسوط ۷/ ۳۹، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۴۴/ ۳۵۴، شرح روض الطالب ۳/ ۳۸۴، ۳۸۵، شرح الزرقانی ۴/ ۱۹۴، ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۳۵۔

جس جرم اور معصیت کے ارتکاب پر شریعت میں کوئی حد یا کفارہ متعین نہ ہو اس پر دی جانے والی سزا تعزیر کہلاتی ہے[1]۔

تغیر

دیکھئے: ’’تغییر‘‘۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۶، أسنی المطالب ۴/ ۱۶۲، حاشیۃ الطحاوی علی الدر ۲/ ۴۱۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۲۴، کشاف القناع ۶/ ۱۲۴۔

تغییر

تعریف:

۱- لغت میں تغییر کا ایک معنی بدل دینا ہے، کہا جاتا ہے: "غيرت الشيء عن حاله" میں نے فلاں چیز کو اس کی حالت سے بدل دیا یعنی اس کو اس کی پہلی حالت سے ہٹا دیا، اور کہا جاتا ہے: "غيّرت الشيء فتغيّر" یعنی میں نے فلاں چیز کو بدل دیا تو وہ بدل گئی، جب کسی چیز کو بدل دیا جائے تو اس کے لئے "غیرّہ" کا لفظ بولا جاتا ہے، گویا وہ چیز جس حالت پر تھی اس سے ہٹا کر دوسری حالت میں کردی گئی۔ قرآن پاک میں ہے: "ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِأَنْفُسِهِمْ"(۱) (یہ (سب) اس سبب سے ہے کہ اللہ کسی نعمت کو جس کا انعام وہ کسی قوم پر کر چکا ہو نہیں بدلتا جب تک کہ وہی لوگ اس کو نہ بدل دیں، جو کچھ ان کے پاس ہے)۔ ثعلب نے کہا ہے: اس کے معنی یہ ہیں کہ یہاں تک کہ اللہ تعالی نے انہیں جس چیز کا حکم دیا ہے اس کو بدل دیں، "غيّر عليه الأمر" کے معنی ہیں: اس کو بدل دیا، اور "تغايرت الأشياء" کے معنی ہیں: اشیاء کا باہم مختلف ہونا(۲)۔

فقہاء کے نزدیک اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) سورۂ انفال ر ۵۳۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "غیر"۔

متعلقہ الفاظ:

تبدیل:

۲- تبدیل "بدّلت الشيء تبديلاً" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: میں نے اس کی صورت بالکل ہی بدل ڈالی، اور "أبدلته بكذا إبدالاً" کا معنی ہے: میں نے پہلے کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسری چیز رکھ دی(۱)۔

حنفیہ میں سے علماء اصول نے "بیان تغییر" اور "بیان تبدیل" میں فرق کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ بیان تغییر وہ بیان ہے جس میں لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر دوسرا معنی اختیار کیا جائے، مثلاً کسی ایسی شرط پر معلق کرنا جو ذکر میں مؤخر ہو جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق إن دخلت الدار"۔ اور بیان تبدیل کا مطلب یہ ہے کہ کسی شرعی حکم کے ختم ہونے کا بیان بعد میں پائی جانے والی کسی شرعی دلیل سے ہو اور یہی نسخ ہے(۲)۔

شرعی حکم:

تغییر کا حکم اس کے مقام و محل کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا جس کی تفصیل ذیل میں درج کی جارہی ہے:

طہارت کے باب میں پانی کے اوصاف کی تبدیلی:

۳- علماء کا اتفاق ہے کہ نجاست نے جس پانی کے مزہ، رنگ یا بو، ان اوصاف میں سے ایک سے زائد اوصاف کو بدل دیا ہو، اس پانی سے نہ وضو کرنا درست ہے اور نہ اس کے ذریعہ پاکی حاصل کرنا درست ہے، اسی طرح علماء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ دریا کے مانند کثیر پانی جس میں نجاست پڑنے سے اس کے تینوں اوصاف میں سے کوئی

(۱) المصباح المنیر مادہ: "بدل"، لسان العرب مادہ: "بدل"
(۲) المرآۃ مع المرقاۃ لمنلا خسرو ۱۲۶/۲۔

وصف نہ بدلے تو وہ ناپاک نہیں ہوگا۔

اسی طرح علماء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر پانی میں کوئی ایسی چیز مل جائے جو عام طور سے پانی سے جدا نہ رہتی ہو جیسے مٹی اور اس کے ملنے کی وجہ سے پانی میں تبدیلی واقع ہو جائے تو پانی بدستور طاہر اور مطہر رہے گا، البتہ بدبودار پانی کے بارے میں ابن سیرین سے ایک روایت ہے جو شاذ ہے۔

ایسا پانی جس میں زعفران مل گیا ہو یا کوئی ایسی پاک چیز مل گئی ہو جو عام طور سے پانی سے الگ رہتی ہے، اور اس کے ملنے سے پانی کے تینوں اوصاف میں سے کوئی وصف بدل گیا ہو تو بالاتفاق وہ پانی پاک ہے، البتہ اس کے مطہر ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ ماء مطلق نہیں ہے، اس لئے مطہر نہیں ہے، بلکہ اس کو اس چیز کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو اس کے اندر ملی ہوئی ہے، مثال کے طور پر زعفران ملے ہوئے پانی کو زعفران کا پانی کہا جاتا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ پانی پاک کرنے والا ہے جب تک پکانے کی وجہ سے تبدیلی واقع نہ ہو، البتہ ایسا پانی جس میں کوئی پاک چیز ملا کر پکا دیا گیا ہو اور پکانے کی وجہ سے اس میں تبدیلی واقع ہو تو اس پانی سے نہ وضو کرنا درست ہے اور نہ کسی دوسری ناپاک چیز کو پاک کرنا صحیح ہے۔

ایسا پانی جو دریا کی طرح زیادہ نہ ہو اگر اس میں کوئی نجاست مل جائے اور اس کے تینوں اوصاف میں سے کسی وصف کو نہ بدلے تو اس پانی کے حکم میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، جمہور علماء قلیل اور کثیر پانی کے حکم میں فرق کرتے ہیں، جمہور کا قول ہے کہ اگر پانی قلیل ہوگا تو وہ نجس ہو جائے گا اور اگر کثیر ہوگا تو نجس نہیں ہوگا، البتہ قلیل اور کثیر کی تعیین میں ان کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قلیل اور کثیر کے درمیان حد فاصل یہ ہے کہ پانی اتنی زیادہ مقدار میں ہو کہ اگر کوئی شخص پانی کے ایک کنارے میں حرکت پیدا کرے تو اس حرکت کا اثر پانی کے دوسرے کنارے تک نہ پہنچے وہ کثیر ہے اور اگر ایک کنارے کی حرکت کا اثر دوسرے کنارے تک پہنچ جائے تو وہ پانی قلیل ہے

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قلیل اور کثیر کے درمیان حد فاصل دو قُلّے ہیں، اگر پانی دو قلے ہیں تو کثیر ہے اور اس سے کم قلیل ہے، قُلّوں کے سلسلے میں "ہجر" کے قلّوں کو معیار مانا گیا ہے، ان حضرات کا استدلال نبی اکرم ﷺ کی اس حدیث سے ہے: " **إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث**" ایک روایت میں: "**لم ينجس**" کا لفظ آیا ہے[(۱)] (پانی جب دو قلے ہو جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا یعنی نجس نہیں ہوتا ہے)۔

بعض علماء نے قلیل اور کثیر کے درمیان کوئی تحدید نہیں کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ نجاست تھوڑے پانی کو فاسد کر دیتی ہے اگرچہ اس کے کسی وصف کو نہ بدلے، یہ قول امام مالکؒ سے مروی ہے، ان سے یہ بھی مروی ہے کہ ایسا پانی مکروہ ہے۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ ایسا پانی پاک ہے، خواہ قلیل ہو یا کثیر، ان علماء میں ظواہر اور مالکیہ بھی ہیں [(۲)]۔

اس اختلاف کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: "میاہ" کی اصطلاح۔

---

(۱) حدیث: "**إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۱ طبع عبید دعاس) اور ترمذی (۱/ ۹۷ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، احمد شاکر نے ترمذی پر اپنی تعلیق (۱/ ۹۸ طبع مصطفی الحلبی) میں اور حاکم (۱/ ۱۳۲ طبع دار الکتاب العربی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور کہا: یہ حدیث امام بخاری اور امام مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱، سبل السلام ۱/ ۱۳۔

نماز کے اندر نیت کی تبدیلی:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا عذر جان بوجھ کر نماز میں نیت کے بدل دینے اور ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف یا فرض سے نفل کی طرف نیت کے پھیر دینے سے نماز باطل ہوجائے گی [1]۔

اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ''تحویل'' اور ''نیت'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

عبادات میں انسان کی اس حالت کی تبدیلی جس کی بنا پر وہ شرعی حکم کا مکلّف ہوتا ہے:

۵-انسان کو شرعی احکام کا پابند بنانے والی حالت جب بدل جائے، مثلاً حیض اور نفاس والی عورت پاک ہوجائے یا بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے یا پاگل یا بے ہوش کو افاقہ ہوجائے یا مسافر مقیم ہوجائے اور اتنا وقت باقی ہے جس میں عبادت کی ادائیگی ہوسکتی ہے، تو فقہاء کی متفقہ رائے ہے کہ اس پر عبادت کی ادائیگی لازم ہے، البتہ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ایسی صورت میں ہے جبکہ یہ تبدیلی عصر یا عشاء کے وقت میں ہو کہ کیا عصر کے وقت تبدیلی کی صورت میں ظہر کی نماز اور عشاء کے وقت تبدیلی کی صورت میں مغرب کی نماز ان پر واجب ہوگی؟

جمہور فقہاء کے نزدیک ظہر اور مغرب کی نماز کی ادائیگی بھی واجب ہے، کیونکہ عذر کی حالت میں دوسری نماز کا وقت پہلی نماز کا وقت ہے۔

حنفیہ، حسن بصری اور سفیان ثوری کے نزدیک صرف اسی وقت کی نماز واجب ہوگی جس میں عذر زائل ہوا ہے، کیونکہ پہلی نماز کا وقت تو عذر ہی کی حالت میں ختم ہو چکا ہے [1]۔

وقت کی اس مقدار کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے جتنی مقدار کے ملنے کی صورت میں وجوب متعلق ہوگا، جمہور کی رائے ہے کہ وہ تکبیر تحریمہ کے بقدر ہے، لہذا جو شخص وقت کے اخیر میں اتنا پائے جس میں تحریمہ کی گنجائش ہو تو اس پر نماز واجب ہوگی، ورنہ نہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وہ ایک رکعت یا اس سے زائد کے بقدر ہے، شافعیہ کے نزدیک یہ مرجوح قول ہے، چنانچہ جس شخص کو اتنا وقت مل جائے جس میں ایک رکعت یا اس سے زائد نماز پڑھی جاسکتی ہو تو اس پر اس وقت کی نماز فرض ہوگی، ورنہ فرض نہیں ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص عصر یا عشاء کے اخیر وقت میں اتنا وقت پالے کہ مقیم ہونے کی صورت میں پانچ رکعت اور مسافر ہونے کی صورت میں تین رکعت پڑھ سکے، تو اس پر عصر کے ساتھ ظہر کی نماز یا عشاء کے ساتھ مغرب کی نماز بھی واجب ہوگی [2]۔

اگر فرض کی ادائیگی کے بقدر وقت گزر جائے اس کے بعد کسی عورت کو حیض آجائے یا نفاس شروع ہوجائے یا کوئی پاگل ہوجائے، یا کسی پر بے ہوشی طاری ہوجائے تو اس پر اس وقت کی نماز فرض ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس نے وقت کا کچھ حصہ پالیا ہے اس پر اس وقت کی نماز فرض ہوگی، اسی طرح اس سے قبل والے وقت کی نماز بھی فرض ہوگی اگر ان دونوں وقتوں کی نماز جمع کر کے پڑھی جاتی ہو اور اتنا وقت پائے جس میں اس نماز کی بھی گنجائش ہو، اس لئے کہ جمع کی صورت

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۸۔

(۱) البدائع ۱/ ۹۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۲۔

(۲) البدائع ۱/ ۹۶، ۱۴۴، القوانین الفقہیہ رص ۴۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳، تحفۃ المحتاج ۱/ ۴۵۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۷۔

میں دوسری نماز کا وقت ہی پہلی نماز کا بھی وقت ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ ان بالا اعذار کے پیش آنے سے فرض ساقط ہوجائے گا، اگرچہ اخیر وقت میں یہ اعذار پیش آئیں۔

اس مسئلہ میں جنون، بے ہوشی، حیض اور نفاس کا پیش آنا ممکن ہے، بخلاف کفر اور طفولیت کے، کیونکہ بلوغ کے بعد طفولیت کا پایا جانا ناممکن ہے اور اسلام کے بعد کفر کا پایا جانا ممکن تو ہے لیکن یہ ارتداد ہے جس کی وجہ سے قضا کا وجوب ساقط نہیں ہوتا ہے، صرف حنفیہ کے نزدیک ساقط ہوتا ہے [۱]۔

کوئی نابالغ کسی وقت کی نماز پڑھ کر فارغ ہونے کے بعد وقت کے اندر یا نماز کے دوران بالغ ہوجائے، اس پر اس وقت کی نماز فرض ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اسی طرح اس کے روزہ کے سلسلہ میں بھی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بلوغ"، "صلاۃ" اور "صوم"۔

قبلہ کے بارے میں اجتہاد کا بدل جانا:

۶- نمازی تحری کرکے نماز پڑھ رہا ہو اور ابھی نماز ہی کے اندر ہے کہ اس کا اجتہاد بدل گیا تو نماز میں دوسری جہت کی طرف گھوم جائے گا اور اپنی نماز پوری کرے گا، اس لئے کہ مروی ہے: "**إن أهل قباء لما بلغهم تحويل القبلة من بيت المقدس استداروا كهيئتهم إلى الكعبة، وأتموا صلاتهم، ولم يأمرهم رسول الله ﷺ بالإعادة**" [۲] (اہل قباء کو بیت المقدس سے قبلہ کے بدل جانے کی اطلاع ملی، تو وہ نماز کی حالت میں ہوتے ہوئے ہی کعبہ کی طرف پھر اور اپنی نماز پوری کی، اور رسول اللہ ﷺ نے انھیں اس کے دہرانے کا حکم نہیں دیا)۔ اور اس لئے بھی کہ جو نماز تحری کی جہت کا رخ کرکے ادا کی جاتی ہے وہ قبلہ رخ ہی ہوتی ہے، اس لئے کہ اشتباہ کی حالت میں وہی قبلہ ہے، اور اس لئے بھی کہ رائے کی تبدیلی دراصل نص کے منسوخ ہونے کے معنی میں ہے، اور کسی نص کے منسوخ ہونے سے پہلے اس منسوخ نص پر جو عمل ہوا ہے وہ نسخ کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے دو شرطیں ہیں: پہلی شرط تو یہ ہے کہ نمازی اندھا ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ رائے کی تبدیلی سے پہلے جس جانب رخ کرکے نماز پڑھ رہا تھا اس میں قبلہ سے بہت معمولی انحراف ہو، اور اگر نمازی بینا ہو یا قبلہ سے انحراف بہت زیادہ ہو تو ایسی صورت میں نماز توڑ کر از سر نو دوسری جہت کا رخ کرکے نماز پڑھنا واجب ہے۔

بعض علماء جن میں علامہ آمدی بھی شامل ہیں، کی رائے ہے کہ پہلی جہت سے دوسری جہت کو منتقل نہ ہوگا، اپنے پہلے ہی اجتہاد پر نماز پوری کرے گا، تاکہ ایک اجتہاد کا نقض دوسرے اجتہاد سے لازم نہ آئے، اور اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد اجتہاد میں تبدیلی واقع ہو اور یقینی طور سے غلطی واضح نہ ہو تو نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، پہلی والی نماز بالاتفاق درست ہے، لیکن اگر غلطی یقینی طور پر ثابت ہوجائے تو مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر وقت باقی ہے تو نماز کا اعادہ کرے گا، اگر وقت نکل چکا ہے تو شافعیہ کے نزدیک قضاء کرے گا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک مرجوح قول کے مطابق اگر نماز سے فارغ ہو چکا ہو تو نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو [۱]۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۹۷، القوانین الفقہیہ رص ۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰، البدائع ۱/ ۹۵۔

(۲) حدیث: "أن أهل قباء لما بلغهم تحويل القبلة من بيت المقدس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۰۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۱۱۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۵، القوانین الفقہیہ رص ۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۴۵۔

سال کے دوران زکاۃ کے نصاب میں تبدیلی:

۷- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ سامان تجارت کو دوران سال دوسرے سامان تجارت سے فروخت کر دینے سے حولان حول کا حکم جاری رہے گا، کیونکہ زکاۃ بذات خود سامان میں لازم نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس کی قیمت میں واجب ہوتی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر زکاۃ کے کسی ایسے نصاب کو جس میں حولان حول کا اعتبار ہوتا ہے اسی کے جنس سے فروخت کر دیا جائے، مثلاً اونٹ کو اونٹ سے، گائے کو گائے سے، بکری کو بکری سے، سونے کو سونے سے یا چاندی کو چاندی سے تو حولان حول کا حکم ختم نہیں ہوگا، پہلے والے نصاب کے حول پر دوسرے نصاب کا حول مبنی ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا نصاب ہے کہ سال کے درمیان اس کے اضافے کو اس کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے، لہذا اس کے ہم جنس بدل کے سال کی بنیاد مبدل منہ کے سال پر ہوگی، جیسا کہ سامان تجارت میں ہوتا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ تبادلہ اگر تجارت کے لئے نہ ہو تو اس کی وجہ سے حول کا حکم ختم ہوجائے گا، اور اگر تجارت کی غرض سے ہو تو حول کا حکم ختم نہیں ہوگا، اور اگر یہ تبادلہ سونے اور چاندی میں ہو تو دونوں صورتوں میں حول کا حکم ختم ہوجائے گا اور تبادلہ کے بعد از سر نو حول کا آغاز ہوگا، ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: **"لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"** (۱) (کسی مال میں اس وقت تک زکاۃ واجب نہیں ہے جب تک اس پر ایک سال نہ گذر جائے)۔

حنفیہ اثمان، یعنی سونے، چاندی میں مالکیہ اور حنابلہ کے ساتھ ہیں اور ان کے علاوہ میں شافعیہ کے ساتھ ہیں، اس لئے کہ زکاۃ ان کے نزدیک اثمان (سونے و چاندی) میں صرف ثمن ہونے کی وجہ سے ہے، برخلاف دوسرے اموال کے کہ ان کا معاملہ مختلف ہے۔

اگر زکاۃ کے کسی نصاب کو غیر جنس سے فروخت کرے، مثلاً اونٹ کو گائے سے، اور یہ عمل زکاۃ کی ادائیگی سے بچنے کی غرض سے نہ ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ سال کا حکم ختم ہوجائے گا، اور تبادلہ کے بعد از سر نو حول کا آغاز ہوگا (۱)۔

مزید تفصیل "زکاۃ" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

نکاح کے باب میں آزاد ہونے یا دین کے اعتبار سے شوہر یا بیوی کی تبدیلی:

۸- جب کوئی شخص کسی متعین خاتون سے شادی کرنے کا پیغام دے اور اس کا پیغام منظور کرلیا جائے، پھر دوسری خاتون سے نکاح کر دیا جائے جبکہ شوہر یہی سمجھ رہا ہے کہ اسی خاتون سے اس کا نکاح ہو رہا ہے جس کے لئے اس نے پیغام دیا تھا اور اس نے قبول کرلیا، تو ایسی صورت میں نکاح منعقد نہیں ہوگا، کیونکہ جس کے بارے میں ایجاب ہوا ہے، اس کے بارے میں قبول نہیں، یہی رائے حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے (۲)۔

---

(۱) حدیث: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول" کی روایت ترمذی (۳/۲۵، ۲۶ طبع مصطفیٰ الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/۵۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، اور اس کی روایت بیہقی (۴/۹۵ طبع دار المعرفہ) نے حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ ابن حجر نے کہا ہے: علیؓ کی حدیث کی اسناد میں کوئی حرج نہیں ہے، آثار سے اس کو تقویت ملتی ہے، لہذا وہ قابل حجت ہے (تلخیص الحبیر ۲/۱۵۶ طبع المکتبۃ الأثریہ)۔

(۱) البدائع ۲/۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۲۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۴، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۷۵، مغنی المحتاج ۱/۳۷۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/۵۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۲۵، تحفۃ المحتاج ۷/۳۵۵، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۷، فتح العلي المالک ۱/۳۶۵۔

اگر کوئی شخص کسی خاتون سے نکاح کرے اور نکاح کرتے وقت خاتون کے مسلمان ہونے کی شرط لگائے، یا زوجین میں سے کسی ایک میں نسب، حریت، باکرہ ہونے، جوان ہونے یا دین داری کی شرط لگائی جائے، لیکن نکاح کے بعد معلوم ہو کہ اس شرط کی خلاف ورزی کی گئی ہے تو جمہور فقہاء کی رائے ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک راجح قول ہے کہ نکاح درست ہو جائے گا، شافعیہ نے کہا ہے کہ شرط کی خلاف ورزی فساد بیع کا سبب نہیں ہوتی ہے، حالانکہ شروط فاسدہ سے بیع متاثر ہوتی ہے، تو نکاح بدرجہ اولی متاثر نہ ہوگا۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ شرط یا پسندیدہ وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے حق خیار حاصل ہوگا۔

ایک قول کے مطابق جو شافعیہ کے نزدیک مرجوح ہے، نکاح درست نہ ہوگا، کیونکہ نکاح میں صفات کا اعتبار ہوتا ہے، اور صفات کا بدلنا ایسا ہی ہے جیسا خود اس چیز کا بدل جانا[1]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر باندی آزاد کردی جائے اور اس کا شوہر غلام ہو تو اس کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ حضرت بریرہؓ کی حدیث ہے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "**كاتبت بريرة فخيرها رسول الله ﷺ في زوجها، و كان عبدا فاختارت نفسها**"[2] (میں نے بریرہؓ سے عقد کتابت کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے شوہر کے سلسلے میں ان کو اختیار دیا ان کے شوہر غلام تھے تو انھوں نے اپنے آپ کو اختیار کرلیا)، اس لئے بھی عورت کو اختیار ہوگا کہ آزاد ہونے کے بعد ایک غلام کی زوجیت اور ماتحتی میں ہونے کی

(۱) مغنی المحتاج ۳/۲۰۷، القوانین الفقہیہ ص ۲۲۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۲۴، ۵۲۶ کشاف القناع ۵/۹۹۔

(۲) حدیث عائشہؓ: " **كاتبت بريرة فخيرها رسول الله في زوجها فاختارت نفسها**" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۴۰۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

وجہ سے اسے ضرر لاحق ہوگا[1]۔

اور اگر باندی آزاد کی جائے اور اس کا شوہر آزاد ہو تو اسے خیار فسخ حاصل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک اسے خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، کیونکہ بیوی آزاد ہو کر اب کمال میں شوہر کے برابر ہوئی ہے، لہذا اسے خیار فسخ حاصل نہ ہوگا۔

طاؤس، ابن سیرین، مجاہد، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری اور حنفیہ کے نزدیک بیوی کو خیار فسخ حاصل ہوگا، ان حضرات کی دلیل حضرت بریرۃ کی حدیث ہے جس میں صراحت ہے کہ ان کے شوہر آزاد تھے، جیسا کہ نسائی نے اپنی سنن میں اس کی روایت کی ہے۔

کتابیہ خاتون جس کا شوہر اسلام لے آئے اس کا نکاح باقی رہے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ دخول سے پہلے اسلام لائے یا بعد میں، اس لئے کہ جب کوئی مسلمان ابتداء کسی کتابیہ سے نکاح کرسکتا ہے تو پہلے سے کیا ہوا نکاح بدرجہ اولی باقی رہے گا، فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ کوئی کتابیہ خاتون اپنے شوہر سے پہلے اسلام لے آئے اور دخول کی نوبت نہ آئی ہو تو فوراً تفریق ہوجائے گی، شوہر خواہ کتابی ہو، مجوسی ہو یا کوئی اور ہو، کیونکہ کسی کافر کا کسی مسلمان خاتون سے نکاح درست ہی نہیں ہے[2]۔

میاں بیوی دونوں بت پرست ہوں یا دونوں مجوسی ہوں یا کوئی کتابی مرد کسی بت پرست خاتون سے شادی کرلے اور ان صورتوں میں زوجین میں سے کوئی اسلام لے آئے تو اس کے بارے میں فقہاء

(۱) سابقہ مراجع: حدیث بریرہ جس میں ان کے شوہر کے آزاد ہونے کی صراحت ہے، اس کی روایت نسائی (۶/ ۱۶۳ طبع دارالکتاب العربی) نے کی ہے، اصل واقعہ صحیحین میں ہے، لیکن لفظ "كان حرا" نسائی کی روایت میں ہے، ابن حجر نے اس اضافہ کو اسود کا قول قرار دیا ہے جو اس واقعہ کو حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں (دیکھئے: الفتح ۹/ ۴۱۰، ۴۱۱ طبع السلفیہ)۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۱، ۲۱۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۱۴، ۶۳۴، ۶۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۸۔

کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے ''اسلام'' اور ''نکاح'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

غصب کردہ چیز میں تبدیلی:

۹- غصب کردہ چیز کے اندر تبدیلی کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تبدیلی کرنے کے نتیجے میں نام بدل جائے اور اس کے اہم منافع ختم ہو جائیں، جیسے گیہوں کو پیس دے تو غاصب اس کا ضمان دے کر اس کا مالک ہو جائے گا، البتہ ضمان کی ادائیگی سے پہلے اس سے انتفاع اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ تبدیلی کے نتیجے میں غصب کردہ چیز کی قیمت میں جو اضافہ ہوا ہے وہ مالک کا ہے، اس کی وجہ سے غاصب کو کچھ نہیں ملے گا اگر اضافہ اثر محض ہو، اور اگر تبدیلی کی وجہ سے شئی مغصوب کی قیمت یا افادیت میں کمی آجائے تو غاصب پر غصب کردہ چیز کا واپس کرنا اور نقصان کا تاوان ادا کرنا واجب ہوگا [۱]۔

تفصیلات اصطلاح ''غصب'' میں ہیں۔

جنایت کرنے والے اور جس پر جنایت کی گئی ہے اس کی حالت کی تبدیلی:

۱۰- جب جنایت کرنے والے کی حالت یا جس پر جنایت کی گئی ہے اس کی حالت اسلام سے کفر کی طرف یا کفر سے اسلام کی طرف بدل جائے تو قصاص کے واجب ہونے اور واجب نہ ہونے اور دیت کی مقدار کے بارے میں مختلف مذاہب ہیں، جن کے لئے ''دیت'' اور ''قصاص'' کے مباحث کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۲۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/۲۹۰، المغنی لابن قدامہ ۵/۲۷۷۔

تفاؤل

تعریف:

۱- تفاؤل کا معنی اچھے کلام کو سن کر اس سے اچھا شگون لینا ہے، اور اگر وہ کوئی برا کلام ہو تو وہ طیرۃ یعنی بدشگونی ہے، کہا جاتا ہے: **''فأل به تفئیلا''** اس کو ایسا بنادیا جس سے فال کی جائے اور **''تفأّل به تفوّلا''**، اور **''تفاء ل تفاؤلا''** بھی کہا جاتا ہے، فأل کا لفظ عام طور سے خیر اور اچھے پہلو کے لئے استعمال ہوتا ہے، حدیث میں ہے: **''لاعدوی ولا طیرة، ویعجبنی الفأل الصالح''** [۱] (نہ چھوت کی بذات خود کوئی حقیقت ہے اور نہ بدشگونی کی، اور مجھے نیک فأل پسند ہے)، لفظ فأل کا استعمال کبھی شر اور برے معنی میں بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **''لا فأل علیک''** یعنی تمہارا کوئی نقصان نہ ہو، حدیث میں ہے: نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں طیرۃ کا تذکرہ آیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''خیرها الفأل''** [۲] (بہترین طیرہ فأل ہے)، اور صحیح روایت میں نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے: **''لا عدوی ولاطیرة ویعجبنی الفأل: الکلمة الحسنة،**

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح مادہ: ''فأل''۔
حدیث: **''لاعدوی ولاطیرة ویعجبنی الفأل الصالح''** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۲۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: **''خیرها الفأل''** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۲۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

الکلمة الطیبة"،[1] (چھوت اور بدشگونی کی کوئی شرعی حقیقت نہیں ہے، اور مجھے فال پسند ہے یعنی اچھا کلمہ یا کیزہ بات)۔

فقہاء نے بھی فال کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے جو اس کا لغوی معنی ہے، چنانچہ قرافی نے فأل کی تعریف یوں کی ہے: "جس کو سن کر خیر کا گمان ہو"، طیرۃ اور تطیر کے برعکس، یعنی کبھی یہ لفظ خیر کے لئے متعین ہوتا ہے، کبھی شر کے لئے متعین ہوتا ہے اور کبھی دونوں کا احتمال ہوتا ہے، کبھی خیر کے لئے متعین ہونے کی صورت یہ ہے کہ بغیر کسی قصد وارادے کے کسی کے کان میں کوئی اچھا لفظ پڑ جائے، مثلاً یا فلاح، اور یا مسعود کا لفظ[2]۔

متعلقہ الفاظ:

تبرک:

۲- کسی میں منجانب اللہ خیر کے ثبوت کی طلب، برکت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح تالاب میں پانی ٹھہرا رہتا ہے اسی طرح اس چیز میں بھلائی قائم ودائم رہے۔

تفاؤل کا شرعی حکم:

۳- تفاؤل یعنی اچھا شگون لینا مباح ہے، بلکہ جب خیر کے لئے متعین ہو تو اس سے نیک شگون لینا اچھا ہے، جیسے کوئی مریض "**یا سالم**" کا لفظ سنے اور اس سے اس کے دل میں انشراح حاصل ہو۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی ارادہ کے کوئی اچھا لفظ سن

---

(۱) الآداب الشرعیہ رص ۲۷۹۔
حدیث: "**لاعدوی ولاطیرة......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۴۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الفروق ۴/ ۲۴۰۔

کر اس سے نیک شگون لینا جائز ہے، جیسے کوئی مریض "**یا سالم**" کا لفظ سنے یا کوئی گم شدہ چیز کو تلاش کرنے والا "**یا واجد**" کا لفظ سنے اور اس سے اس کے قلب کو راحت ملے[1] اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا عدوی ولا طیرة و یعجبنی الفأل الصالح والکلمة الحسنة**"[2] (نہ چھوت کی کوئی حقیقت ہے اور نہ بدشگونی کی، اور مجھے اچھی فال اور اچھا لفظ پسند ہے)۔

"**کان النبي علیه الصلاة والسلام یعجبه أن یسمع یا راشد، یا نجیح إذا خرج لحاجته**"[3] (نبی کریم ﷺ جب کسی کام کے لئے نکلتے تو "**یا راشد یانجیح**" جیسے الفاظ سننا آپ ﷺ کو پسند تھا)۔ "**وکان لا یتطیر من شيء، وکان إذا بعث عاملا سأل عن اسمه فإذا أعجبه اسمه فرح به ورئي بشر ذلک في وجهه، وإن کره اسمه رئي کراهیة ذلک في وجهه، وإذا دخل قریة سأل عن اسمها فإن أعجبه اسمها فرح ورئي بشر ذلک في وجهه، وإن کره اسمها رئي کراهیة في وجهه**"[4] (اور آپ ﷺ

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۲۱۴، ۲۱۵، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، الفروق ۴/ ۲۴۰، تفسیر القرطبی ۶/ ۵۹، ۶۰، ابن عابدین ۱/ ۵۵۵۔

(۲) حدیث: "**لاعدوی ولاطیرة و یعجبنی الفأل الصالح و الکلمة الحسنة**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱۰/ ۱۷۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "**کان یعجبه أن یسمع یا راشد یانجیح إذا خرج لحاجته**" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۶۱ طبع مصطفی الحلبی) اور طبرانی نے الصغیر (۱/ ۱۹۹ طبع السّلفیہ) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حسن غریب صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "**کان لا یتطیر من شئ وکان إذا بعث عاملا سأل عن اسمه، فإذا أعجبه اسمه فرح به ورئی بشر ذلک فی وجه......**" کی روایت احمد (۵/ ۳۴۷، ۳۴۸ طبع المکتب الإسلامی) اور ابوداؤد

کسی چیز سے بدشگونی نہیں لیتے تھے، آپ علیہ السلام کا معمول تھا کہ آپ جب کسی شخص کو کسی جگہ کا عامل بنا کر بھیجتے تھے تو اس کا نام دریافت کرتے تھے، اس کا نام پسندیدہ ہوتا تو اس سے خوش ہوتے تھے اور چہرے کی بشاشت سے آپ کی پسندیدگی ظاہر ہو جاتی تھی، اسی طرح اگر کوئی نام ناپسند ہوتا تو چہرے کی ناگواری سے آپ کی ناپسندیدگی عیاں ہو جاتی تھی، آپ علیہ السلام کا معمول یہ تھا کہ جب کسی گاؤں میں جاتے تو اس کا نام دریافت فرماتے، اچھا نام ہوتا تو آپ علیہ السلام خوش ہوتے اور آپ کے چہرے سے اس کی بشاشت ظاہر ہو جاتی، اور اگر وہ نام ناپسندیدہ ہوتا تو اس کی کراہت بھی آپ کے چہرۂ مبارک سے آشکارا ہو جاتی)۔

نبی اکرم علیہ السلام کو فال اس لئے پسند تھا کہ اس سے شرح صدر ہوتا ہے، ضرورت پوری ہونے کی خوشی اس کو حاصل ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات سے حسن ظن پیدا ہوتا ہے[۱]۔ اس لئے کہ ایک حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **"أنا عند ظن عبدی بی، فلا یظنن بی إلا خیرا"**[۲] (بندہ میرے بارے میں جو گمان کرتا ہے میں اس کے مطابق معاملہ کرتا ہوں، لہٰذا اسے میرے بارے میں حسن ظن رکھنا چاہئے)۔

بخلاف بدشگونی کے کہ یہ اہل شرک کا شیوہ ہے، اس لئے کہ وہ جس چیز سے بدشگونی لیتے تھے اس سے نقصان پہنچنے کا اعتقاد رکھتے تھے۔

مباح فال:

۴ - مباح فال: یہ ہے کہ کوئی شخص قصد وارادے کے بغیر کوئی اچھا لفظ یا اچھی بات سنے اور اس سے خوش ہو، یا کوئی اپنے لڑکے کا اچھا نام رکھے اور اس کو سن کر خوش ہو۔

قرآن مجید سے اس طور پر فال لینا کہ قرآن کھولے اور اس کے پہلے صفحہ کی کسی آیت سے فال لے یا رمل کے بعض اشارات کے ذریعہ فال لینا دونوں حرام ہے[۱]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تطیر" اور "تسمیۃ"۔

= (۴/ ۲۳۶ طبع عبید الدعاس) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۲۱۵ طبع السّلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۵، فتح الباری ۱۰/ ۲۱۵، تفسیر القرطبی ۶/ ۵۹، ۶۰، الفروق ۴/ ۲۴۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸۔

(۲) حدیث: "**قال الله تعالی: أنا عند ظن عبدی بی فلا یظنن بی إلا خیراً**" کی روایت احمد (مسند احمد بن حنبل ۲/ ۳۹۱ طبع المکتب الإسلامی) اور ابن حبان نے اپنی صحیح (موارد: ۲۳۹۴ طبع دار الکتب العلمیہ) میں حضرت ابوہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**قال الله تعالی: أنا عند ظن عبدی بی إن ظن بی خیرا فله وإن شرا فله**"۔

---

(۱) الفروق ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۵۶، الأذکار للنووی/ ۲۵۶۔

تفرق

تعریف:

۱-لغت میں تفرق "تفرق" کا مصدر ہے، جو تجمع کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "تفرق القوم تفرقا" اسی طرح "افترق القوم افتراقاً" ہے، یعنی قوم کے افراد ایک دوسرے سے الگ اور منتشر ہو گئے۔

اور تفریق تجمیع کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "فرّق الشيء تفريقاً وتفرقة" کسی چیز کو بکھیر دیا اور منتشر کر دیا، یہ متعدی ہے، اور تفرق لازم ہے، تفریق میں مبالغہ زیادہ ہے، اس لئے کہ اس میں زیادتی کا معنی پایا جاتا ہے[۱]۔

تفرق کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تجزّؤ:

۲-تجزّؤ: "تجزء الشئ تجزؤًا" کا مصدر ہے جس کا معنی کسی چیز کا ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا ہے، اور "جزّأ الشيء تجزئة" کسی چیز کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہے[۲]۔

تفرق اجسام میں ہوتا ہے اور تجزّؤ غیر مادی چیزوں میں ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب، الصحاح مادہ: "فرق"۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "جزأ"۔

تفرق کا شرعی حکم:

۳-موضوع کے الگ الگ ہونے کے سبب اس کا حکم بھی الگ الگ ہوگا۔

چنانچہ جن فقہاء کے نزدیک خیار مجلس جائز ہے، ان کے یہاں متعاقدین کے ایک دوسرے سے الگ ہونے کی وجہ سے خیار مجلس ساقط ہو جائے گا۔

جن معاملات میں عقد کے صحیح ہونے کے لئے مجلس میں دونوں کا قبضہ کرنا شرط ہے، ان میں قبضہ کرنے سے قبل الگ ہونے کی وجہ سے عقد باطل ہو جائے گا، مثلاً بیع سلم کا رأس المال، اسی طرح ربوی اموال کو اسی کے جنس سے یا ایسے مال سے فروخت کرنے کی صورت میں جو علت ربا میں اس کے ساتھ شریک ہو، البتہ بعض تفصیلات میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

اثر انداز ہونے والی علاحدگی اور اس کا حکم:

۴-عقد پر اثر انداز ہونے والی علاحدگی یہ ہے کہ دونوں اپنے بدن کے ساتھ ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں، اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اس سلسلہ میں لوگوں کا عرف معیار ہے کہ جسے وہ اپنے عرف وعادت میں علاحدگی تصور کرتے ہیں اسے ہی علاحدگی کہا جائے گا، اس لئے کہ شارع نے اس پر حکم کی بنیاد رکھی ہے اور اس کی وضاحت نہیں کی ہے، تو پتہ چلا کہ اس بارے میں لوگوں کا عرف ہی مراد ہے، جیسا کہ وہ تمام معاملات ہیں جن کو شریعت نے مطلق رکھا ہے، جیسے قبضہ کرنا اور مال کی حفاظت کا نظم کرنا۔

تفرق سے خیار مجلس ساقط ہو جائے گا، بیع صرف اور ربوی اموال کے علاوہ میں عقد لازم ہو جائے گا، البتہ قبضہ سے قبل تفرق کی وجہ سے ربوی اموال کی خرید وفروخت باطل ہو جائے گی[۱]۔

(۱) المغنی ۱۱/۳، ۱۲، روضۃ الطالبین ۴۳/۳، حاشیۃ الطحاوی ۱۳/۳۔

البتہ فریقین کا ایک دوسرے کو اختیار دینا، کیا خیار مجلس کو ختم کرنے کے لئے تفرق کا قائم مقام ہوگا؟ اور یہ کہ ربوی اموال کی خرید وفروخت میں قبضہ سے پہلے ایک دوسرے کو اختیار دینا درست ہوگا، اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء کیا ہیں، اس کے لئے اصطلاح ''خیار المجلس'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

بیع منعقد ہوجانے کے بعد متعاقدین کا ایک دوسرے سے جدا ہونا:

۵ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ انعقاد بیع کے بعد علاحدگی سے خیار مجلس کا حق ساقط ہو جا تا ہے، ان کی دلیل یہ حدیث ہے: ''**البیعان بالخیار مالم یتفرقا**''[1] (فروخت کنندہ اور خریدار کو اختیار رہتا ہے جب تک کہ وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں)۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، اگر بائع اور مشتری ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں اور طویل عرصہ تک وہیں ٹھہرے رہیں تو خیار مجلس بہ دستور قائم رہے گا اگر چہ مدت طویل ہو، اس لئے کہ تفرق نہیں پایا گیا[2]۔ اس حدیث کی بنا پر جو ابوالوطی (عباد بن نسیب) سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک غزوہ میں گئے اور ایک مقام پر پڑاؤ کیا، ہمارے ایک ساتھی نے ایک غلام کے عوض ایک گھوڑا فروخت کردیا، پھر دونوں اس دن ورات کے باقی حصے میں وہیں ٹھہرے رہے، جب دوسرے دن کی صبح ہوئی اور کوچ کا اعلان ہوا، اس وقت گھوڑے کے مشتری نے بیع کی وجہ سے گھوڑے کا تقاضا شروع کیا، بائع نے گھوڑا دینے سے انکار کیا، اور کہا ہمارے اور تمہارے درمیان صحابی رسول حضرت ابوبرزہؓ فیصلہ کریں گے، چنانچہ وہ دونوں لشکر کے ایک کنارے

(۱) حدیث: ''البیعان بالخیار مالم یتفرقا'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) نے حضرت حکیم بن حزام سے کی ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۹/ ۱۷۴، ۱۷۵، المغنی ۳/ ۵۶۳۔

گئے جہاں حضرت ابوبرزہ قیام پذیر تھے، اور اپنا واقعہ بیان کیا، حضرت ابوبرزہؓ نے فرمایا: "**أ ترضیان أن أحکم بینکما بقضاء رسول الله ﷺ؟ قال: قال رسول الله ﷺ: "البیعان بالخیار ما لم یتفرقا" وما أراکما افترقتما**"[1] (اگر میں قضاء نبوی ﷺ کے مطابق فیصلہ کروں تو کیا تم دونوں راضی ہوگے؟ پھر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: ''بائع اور مشتری کو اختیار رہے گا جب تک وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں''۔ میرا خیال ہے کہ تم دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوئے ہو)۔

علاحدگی پر مجبور کرنا:

۶ - اگر کوئی شخص علاحدہ ہونے پر مجبور کردیا گیا تو شافعیہ کے نزدیک اس میں دو اقوال ہیں، اور حنابلہ کی یہی دو روایتیں ہیں:

اول: یہ کہ خیار باطل ہوجائے گا، کیونکہ تخایر کے ذریعہ اس کے لئے فسخ کرنا ممکن تھا، اور تخایر یہ ہے کہ وہ فریق ثانی سے کہے کہ اختیار کرلو، سوچ لو، ورنہ عقد لازم ہوجائے گا، پس جب اس نے اس پر عمل نہیں کیا تو وہ خیار کو ساقط کرنے پر راضی ہوگیا۔

دوم: یہ ہے کہ خیار باطل نہ ہوگا، کیونکہ اس کی جانب سے خاموشی کے علاوہ کوئی چیز نہیں پائی گئی، اور خاموشی سے خیار باطل نہیں ہوتا۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک خیار مجلس کو بالکل ہی جائز قرار نہیں دیتے ہیں (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''خیار مجلس'' میں ہے۔

(۱) حدیث ابی برزہ: "أترضیان أن أحکم بینکما بقضاء رسول الله......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۶، ۷۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور منذری نے اپنی مختصر میں کہا ہے کہ اس حدیث کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں (المختصر ۵/ ۹۶ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ربوی سامان کی خرید وفروخت میں قبضہ سے پہلے علاحدگی:

۷-فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ سونے چاندی میں سے کسی کی بیع اس کی مثل یا دوسرے سے کی جائے تو مجلس عقد ہی میں قبضہ ضروری ہے، ورنہ عقد باطل ہو جائے گا[۱]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا تبيعوا الذهب بالذهب والفضة بالفضة إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولاتبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبا بناجز**"[۲] (سونے کو سونے سے اور چاندی کو چاندی سے برابر سرابر فروخت کرو، اور بعض کے مقابلہ میں بعض کو نہ بڑھاؤ، اور چاندی کو چاندی سے برابری کے ساتھ فروخت کرو، ایک کے مقابلہ میں دوسرے کو نہ بڑھاؤ، اور غیر موجود کو موجود کے بدلے نہ بیچو)۔

اگر ربوی اموال سونا اور چاندی کے علاوہ ہوں تو قبضہ سے پہلے علاحدگی کی حرمت کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر مبیع اور ثمن ہم جنس ہوں یا دونوں میں علت ربا ایک ہو تو علاحدگی سے پہلے قبضہ کرنا شرط ہے، اور قبضہ سے پہلے علاحدگی حرام ہے اور ایسا کرنے سے عقد باطل ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر وزنی اور کیلی چیز ہو اور معین ہو تو مجلس کے اندر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اور قبضہ سے پہلے علاحدگی درست ہے، اس سے عقد باطل نہیں ہوگا[۳]۔اس کی تفصیل اصطلاح "ربا" اور "قبضہ" میں ہے۔

(۱) المجموع ۹/۱۸۱، ۴۰۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۴، حاشیۃ الطحاوی ۳/۱۳۷، المغنی ۴/۱۱، ۱۲۔

(۲) حدیث: "لا تبيعوا الذهب بالذهب ......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار ۳/۱۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۸۲، المجموع ۶/۱۸۱، ۴۰۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۴۔

بیع سلم میں رأس المال پر قبضے سے قبل علاحدگی:

۸-بیع سلم کے درست ہونے کے لئے علاحدگی سے قبل رأس المال پر قبضہ شرط ہے، قبضہ سے قبل اگر متعاقدین ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں تو عقد سلم باطل ہو جائے گا۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی یہی رائے ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ مجلس عقد میں بیع سلم کے رأس المال پر قبضہ شرط نہیں ہے، اور جدا ہونے سے عقد باطل نہیں ہوگا، مسئلہ کو آسان کرنے کی غرض سے ان کے نزدیک تین روز تک رأس المال پر قبضہ کو مؤخر کرنا جائز ہے، اور اس لئے بھی کہ جو کسی چیز کے قریب ہو وہ اسی چیز کے حکم میں ہوتا ہے[۲]۔

بیع عرایا میں قبضہ کرنے سے قبل علاحدگی:

۹-عرایا، عریۃ کی جمع ہے، درخت پر لگی ہوئی تر کھجور کو زمین پر موجود خشک کھجور کے عوض فروخت کرنے کو عریہ کہتے ہیں، اسی طرح بیلوں میں لگے انگور کو خشک منقی کے عوض فروخت کرنے کو عریہ کہتے ہیں، بشرطیکہ یہ پانچ وسق سے کم میں ہو۔

جو فقہاء بیع عرایا کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کے صحیح ہونے کے لئے علاحدگی سے قبل قبضہ کرنا شرط ہے[۳]۔اس کی تفصیل "بیع عرایا" میں گزر چکی۔

مشروط کے ختم ہونے سے قبل تیر اندازی میں مقابلہ کرنے والوں کی علاحدگی:

۱۰-متعینہ وقت میں مقدار مشروط جس پر مقابلہ ہوا ہے اس کو پورا

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ۳/۱۲۲، المغنی ۴/۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۴/۱۸۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۹۵۔

(۳) المجموع ۱۱/۲۰، ۲۱، الموسوعہ ۹/۹۱۔

کرنے سے قبل مقابلہ کرنے والوں کا الگ ہونا جائز نہیں ہے، سوائے اس صورت کے کہ کوئی عذر مانع ہو، جیسے مرض، آندھی یا باہمی رضامندی(۱)۔اس کی تفصیل ''مناضلۃ'' میں ہے۔

عقد کا الگ الگ ہونا:

۱۱- صفقہ یعنی عقد کے ایک دوسرے سے جدا ہونے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہر چیز کی قیمت الگ الگ بیان کر دی جائے، مثلاً یہ چیز میں نے تم سے اتنے روپے میں فروخت کی، اور فلاں چیز اتنے روپے میں فروخت کی، فریق ثانی اس کو قبول کرلے، اسی طرح بائع یا مشتری کئی ہوں تو اس سے بھی عقد متعدد ہوگا، اسی طرح اگر ایک ہی عقد میں دو ایسی چیز جمع کر دی جائیں جن میں سے ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی بیع ناجائز ہو، جیسے سرکہ اور شراب کی بیع تو اس صورت میں بھی عقد الگ الگ مانا جائے گا۔

صفقہ یعنی عقد کے جدا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کا حکم جدا ہو، چنانچہ ہر چیز کا ثمن الگ الگ بیان کرنے کی صورت میں مشتری کے لئے جائز ہوگا کہ ایک مبیع کو قبول کرے اور دوسری کو رد کردے، اور عاقدین کے متعدد ہونے کی صورت میں اس کو حق ہے کہ ان میں ایک کا حصہ عیب کی وجہ سے رد کردے اور دوسرے کو باقی رکھے، حلال اور حرام کو ایک عقد میں جمع کرنے کی صورت میں حلال میں عقد درست ہوگا اور حرام میں باطل ہوگا(۲)۔

اس کی تفصیل ''تفرق الصفقہ'' کی بحث میں ہے۔

خطبہ کے درمیان حاضرین کا منتشر ہوجانا:

۱۲- خطبہ کے دوران جب حاضرین اٹھ کر چلے جائیں یا ان کی تعداد کم ہو جائے تو ان کی عدم موجودگی میں خطبہ کے جو ارکان ادا کئے گئے ہیں وہ ناقابل شمار ہوں گے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ'' میں ہے(۱)۔

نماز کے وقت ننگے لوگوں کا الگ الگ ہونا:

۱۳- ننگے افراد اگر نماز کے لئے جمع ہوں تو اگر وہ سب تاریکی میں ہوں تو جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں گے، ورنہ ان کا الگ الگ ہوکر تنہا نماز پڑھنا واجب ہے(۲)۔اس کی تفصیل ''عورۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

مجمع کے منتشر ہونے کے بعد وہاں کسی مقتول کا پایا جانا:

۱۴- جب مجمع منتشر ہوجائے اور وہاں کوئی مقتول پایا جائے تو یہ اس بات کا قرینہ ہوگا کہ وہی لوگ اس کے قتل کے مجرم ہیں، اور مقتول کے ولی کو حق ہوگا کہ وہ ان سے بطور قسامہ حلف لے۔

تفصیل ''قسامہ'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۶۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۴، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۱) القلیوبی ۱/ ۲۷۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۲۱۔

تفریط

تعریف:

۱-لغت میں تفریط کا معنی کوتاہی کرنا اور ضائع کرنا ہے، چنانچہ "**فرّط في الشيء**" اور "**فرّطه**" اس وقت بولتے ہیں جب آدمی کسی چیز کو ضائع کردے، اور اس کی انجام دہی میں اپنی بے بسی اور عاجزی ظاہر کردے، "**فرط في الأمر يفرط فرطاً**" یعنی اس میں کوتاہی کرنا اور اس کو ضائع کرنا یہاں تک کہ وہ چیز ہاتھ سے نکل جائے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

افراط:

۲-لغت میں افراط کا معنی اسراف ہے، یعنی حد سے تجاوز کرنا۔ اسی طرح افراط کے معنی مامور بہ میں اضافہ کرنے کے بھی آتے ہیں، اور "**أفرط إفراطاً**" اس وقت بولتے ہیں جب کہ فضول خرچی کرے اور حد سے آگے بڑھ جائے۔

فقہاء کا استعمال بھی اسی لغوی معنی کے دائرے میں ہے۔

جرجانی نے اپنی کتاب "تعریفات" میں لکھا ہے: افراط اور تفریط میں فرق یہ ہے کہ افراط: کمال اور زیادتی میں حد سے تجاوز کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور تفریط: نقصان اور کوتاہی میں حد سے تجاوز کرنے کے معنی میں استعمال کی جاتی ہے[۱]، اس طرح افراط اور تفریط میں تضاد کا تعلق ہے۔

اجمالی حکم:

۳-تفریط میں اصل حرمت ہے، اس لئے کہ اس میں حقوق اللہ اور حقوق العباد کو ضائع کرنا پایا جاتا ہے، تفریط کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ بغیر کسی عذر کے محض لاپرواہی میں نماز ادا نہ کی جائے، یہاں تک کہ اس کا وقت نکل جائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أما إنه ليس في النوم تفريط إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى**"[۲] (دیکھو نیند میں کوئی کوتاہی نہیں ہے، کوتاہی تو یہ ہے کہ کوئی نماز نہ پڑھے، یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے)۔

الف-عبادات میں تفریط:

۴- عبادات میں کوتاہی اور تفریط حقوق اللہ میں تفریط کی ایک صورت ہے، عبادت میں تفریط یا تو اس طرح ہوتی ہے کہ سرے سے وہ ادا ہی نہ کی جائے، یا اس کے کسی رکن یا کسی واجب یا اس کی کسی سنت کو چھوڑ دیا جائے یا اس کا جو شرعاً وقت متعین ہے اس وقت کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں ادا کی جائے۔

اگر کوتاہی اس کو مکمل چھوڑ دینے کی صورت میں ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کا چھوڑنے والا فاسق اور گناہ گار ہوگا اور اگر اس کا چھوڑنا سستی اور کاہلی کے سبب سے ہو تو اس کی تعزیر کی جائے گی، اور

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس مادہ: "فرط"، التعریفات للجرجانی "إفراط"۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "فرط"، التعریفات للجرجانی "إفراط"، الکلیات: فصل الألف والتاء۔

(۲) حدیث: "أما إنه ليس في النوم تفريط ......" کی روایت مسلم (۱/۴۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو قتادہؓ سے کی ہے۔

اگر انکار کی بنا پر اس کو چھوڑا ہو تو ایسے شخص کو کافر قرار دیا جائے گا[1]۔

اور اگر کوتاہی عبادت کے کسی رکن کے چھوڑنے کی صورت میں ہو تو اس سے وہ عبادت باطل ہو جائے گی، اور اس پر اس کا اعادہ واجب ہوگا، مثلاً کوئی شخص نماز میں تکبیر تحریمہ کو چھوڑ دے یا روزہ میں روزہ توڑنے والی چیزوں سے پرہیز نہیں کیا، یا حج میں وقوف عرفہ نہیں کیا (تو رکن چھوڑنے کی وجہ سے نہ نماز ادا ہوگی، نہ روزہ اور نہ حج)[2]۔

اور اگر کسی واجب کے ترک کی صورت میں تفریط ہو تو اگر عمداً اس نے واجب کو چھوڑا ہے تو اس کی عبادت باطل ہو جائے گی، مثلاً کوئی شخص نماز میں تشہد اول چھوڑ دے (یہ ان فقہاء کے نزدیک ہے جو کہتے ہیں کہ نماز میں تشہد اول واجب ہے)، اور اگر بھول کر یا ناواقفیت میں اس کو چھوڑ دے تو اس تفریط کی تلافی متعین عمل کے ذریعہ ہوسکتی ہے، چنانچہ نماز کے کسی واجب کو چھوڑنے کی صورت میں سجدۂ سہو کرے گا، اور حج میں واجب کے چھوڑنے میں اس کی تلافی کے لئے ''دم'' لازم ہوگا[3]۔

اور عبادت کی کسی سنت کا چھوڑنا جمہور فقہاء کے نزدیک تفریط نہیں ہے اور نہ اس میں کوئی گناہ ہے اور نہ اس کی تلافی کے لئے اس پر کوئی چیز لازم ہے، اس کی عبادت صحیح ہوگی، البتہ ثواب میں قدرے کمی آجائے گی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، مواہب الجلیل ۱/ ۴۲۰، ۴۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۷، ۳۶۸، ۴۲۰، ۴۶۰، کشاف القناع ۱/ ۲۲۷، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۷، ۲/ ۹۷، الدسوقی ۱/ ۲۳۱، ۲/ ۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸، ۴۲۳، ۵۱۳، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵، ۲/ ۳۱۴، ۵۲۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۰۶، ۲/ ۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵، ۲/ ۲۱، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸، ۵۱۳۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ نماز کی کسی سنت کے ترک پر بھی سجدۂ سہو کرنا جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک سنت کا چھوڑ دینا تفریط تو ہے، لیکن اس سے نہ فساد صلاۃ لازم آتا ہے اور نہ سجدۂ سہو لازم آتا ہے، بلکہ اسے سوء ادب پر محمول کیا جائے گا اگر یہ ترک عمداً ہو، لیکن استخفاف کی بنا پر نہ ہو، فقہاء حنفیہ کے نزدیک سوء ادب مکروہ تحریمی سے کم درجے کی چیز ہے، اور سنت کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل مستحب اور پسندیدہ ہے اور اس کا ترک قابل ملامت ہے، اور اس کے ترک سے معمولی گناہ لازم آئے گا[1]۔

مذاہب کی تفصیل اور اختلاف کے لئے ''سجود السہو'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

اگر کسی عبادت کو شرعاً اس کے متعین وقت کے علاوہ میں ادا کرنے کی صورت میں تفریط ہو تو اگر اس کو اس کے وقت سے پہلے ادا کیا ہو تو صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایک اہم شرط (وقت کا ہونا) نہیں پائی گئی اور بلا عذر وقت نکل جانے کے بعد ادا کیا ہے تو وہ گناہ گار ہوگا، مثلاً وقت نکل جانے کے بعد نماز ادا کرنا اور سال پورا ہونے پر زکاۃ کی ادائیگی میں تاخیر کرنا، یہ ان حضرات کے نزدیک جن کے یہاں حولان حول کے بعد فوراً زکوۃ نکالنا واجب ہے[2]۔

ب- امانتوں کے عقود میں تفریط:

۵- یہ کوتاہی دراصل حقوق العباد میں کوتاہی کی ایک صورت ہے، امانتوں کے عقود مثلاً ودیعت میں تفریط اور کوتاہی موجب ضمان ہے، اور اگر بغیر تعدی اور بلا کسی کوتاہی کے امانت ضائع ہو جائے تو اس پر

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۷۳، ۲/ ۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵، ۳۹۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح / ۱۳۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۳، کشاف القناع ۱/ ۲۲۶۔

کوئی ضمان نہ ہوگا۔

امانتوں میں کوتاہی اور تفریط کی ایک صورت یہ ہے کہ اس جیسے سامان کو جہاں محفوظ رکھا جاتا ہے وہاں نہ رکھے یا کسی ایسے شخص کے پاس اس کو ودیعت رکھ دے جو خود امانت دار نہ ہو، یہی حکم عاریت اور رہن کا بھی ہے، ان فقہاء کے نزدیک جو ان کو امانتوں میں شمار کرتے ہیں (۱)۔

یہاں مذاہب کے درمیان کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جس کے لئے ''ضمان''، ''تعدی'' اور ''اعارہ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ج- وکالت میں تفریط:

۶ - فقہاء کی رائے ہے کہ وکیل دراصل امین ہوتا ہے، لہٰذا تفریط اور تعدی کے بغیر جو چیز اس کے پاس ضائع ہوجائے اس میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، کیونکہ وکیل قبضہ اور تصرف میں اصل مالک کے قائم مقام ہوتا ہے، تو اس کے قبضہ میں ہلاک ہونے کا وہی حکم ہوگا جو مالک کے پاس ہلاک ہونے کا ہے، اس طرح وہ امین کے مانند ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ وکالت دراصل نصرت اور تعاون کا عقد ہے اور ضمان ایسے عقد کے منافی ہے جب تک کہ وکیل کی طرف سے قوی سبب نہ پایا جائے، جیسے اس کی جانب سے تفریط یا تعدی (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ضمان'' اور ''وکالت''۔

(۱) ابن عابدین ۴؍۴۹۴، ۵۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۳؍۲۵۳، ۴۱۹، اور اس کے بعد کے صفحات، ۴۳۶، مغنی المحتاج ۲؍۲۶۷، ۳؍۸۱، اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۴؍۹۶، کشاف القناع ۳؍۳۴۱، ۴؍۲۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۶۷۔

(۲) ابن عابدین ۴؍۴۱۶، بدائع الصنائع ۶؍۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۴؍۳۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲؍۲۳۰، کشاف القناع ۳؍۴۶۹۔

د- مزدور کی کوتاہی:

۷ - اگر مزدور اپنے مفوضہ کام میں کوتاہی کرے جس کی وجہ سے سامان ضائع ہوجائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، خواہ اجیر خاص ہو جیسے نوکر اور چرواہا یا اجیر مشترک ہو جیسے درزی اور رنگریز (۱)۔

یہاں مذاہب کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''اجارہ'' اور ''ضمان'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ھ- نفقہ میں تفریط:

۸ - شوہر جب اپنی بیوی اور بچوں پر خرچ کرنے میں کوتاہی کرے یا ان کو اتنا دے جو ان کی ضروریات کے لئے کافی نہ ہوسکے تو بیوی کو یہ حق ہوگا کہ وہ شوہر کے مال میں سے اس کی اجازت کے بغیر اتنا مال لے لے جو اس کی اور اس کے بچوں کی ضروریات کے لئے عرف و حالات کے اعتبار سے کافی ہوجائے، کیونکہ حضرت ہند بنت عتبہ نے جب رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی کہ حضرت ابوسفیان کنجوس آدمی ہیں، روزمرہ کے مصارف کے لئے مجھے اتنا نہیں دیتے جو میرے اور میرے بچے کے لئے کافی ہو تو اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے فرمایا: "**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**" (۲) (ان کے مال میں سے مناسب طریقہ سے اتنا لے لو جو تمہارے اور تمہارے لڑکے کے لئے کافی ہو)۔ اگر بیوی اپنے شوہر کے مال میں سے اتنا لینے پر قادر نہ ہوسکے جو اس کے اور اس کے بچے کے لئے کافی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵؍۴۰، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴؍۲۴، اور اس کے بعد صفحات، نہایۃ المحتاج ۵؍۳۰۷، قلیوبی وعمیرہ ۳؍۸۱، کشاف القناع ۴؍۳۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ''خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف'' کی روایت بخاری (الفتح ۹؍۵۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۳۳۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ہوتو اپنا مقدمہ حاکم کی عدالت میں پیش کرے گی[۱]۔

یہاں مذاہب کے مابین اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''نفقہ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

و-وصی کی تفریط:

۹-وصی امین ہے، اس لئے موصی علیہ کا جو مال اس کے پاس ہلاک ہوجائے اس کا ضامن وہ نہ ہوگا، اور اگر رشد کی حالت میں بچہ کے بالغ ہونے کے بعد اس کے ساتھ اختلاف ہوتو وصی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، البتہ اگر موصی علیہ کے مال میں کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا، جیسے یتیم کا مال اسکے بالغ ہونے کے بعد، لیکن اس کے اندر سوجھ بوجھ پیدا ہونے سے پہلے اس کے حوالہ کردے جس کی وجہ سے وہ مال ضائع ہوجائے، کیونکہ اس نے مال ایسے شخص کو دیدیا جسے دینا نہیں چاہئے تھا[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ضمان'' اور ''وصی''۔

ز-دوسرے کا مال بچانے میں کوتاہی:

۱۰-جس نے دوسرے کا مال ایسی حالت میں دیکھا کہ وہ ضائع یا تلف ہوسکتا ہو اور اس کے بچانے کے لئے اس نے کوشش نہیں کی جس کے نتیجے میں مال تلف ہوگیا یا ضائع ہوگیا تو ایسا شخص اس مال کے بچانے میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا، کیونکہ دوسرے کے مال کی حفاظت بشرطیکہ اس کی حفاظت پر قدرت حاصل ہو واجب ہے، البتہ اس پر ضمان لازم آئے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر ضمان لازم نہیں ہوگا، اور مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اس پر ضمان واجب ہوگا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ضمان''۔

ح-دوسرے کی زندگی بچانے میں کوتاہی:

۱۱-کسی شخص نے کسی انسان کی زندگی بچانے میں کوتاہی کی، مثلاً اس کو ہلاکت کی جگہ یا حالت میں دیکھا اور قدرت ہونے کے باوجود اس کی جانب دست تعاون دراز نہیں کیا، یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوگیا تو ایسا شخص بلاشبہ گناہ گار ہے، کیونکہ قدرت ہونے پر دوسروں کی جان بچانا واجب ہے، البتہ اس کوتاہی کی وجہ سے اس پر ضمان واجب ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور (یعنی حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ) کی رائے ہے کہ اس پر کوئی ضمان نہیں ہے، کیونکہ اس نے نہ براہ راست اس کو ہلاک کیا ہے اور نہ ہی اسکی ہلاکت کا سبب بنا ہے۔

مالکیہ، نیز ایک قول کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ اس پر ضمان واجب ہوگا، کیونکہ اس نے بچانے پر قدرت ہونے کے باوجود اس کو نہیں بچایا[۲]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۷۷، کشاف القناع ۵/ ۴۷۸، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/ ۲۰۲، المہذب ۱/ ۴۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۷۸۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۱۸، ۳۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۱، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۴، المہذب ۱/ ۴۳۶۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۲، ۴/ ۲۴۲، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۵، مغنی المحتاج ۴/ ۵، مغنی ۷/ ۸۳۴، ۸۳۵، الإنصاف ۱۰/ ۵۰، ۵۱۔

تفریق

تعریف:

۱- تفریق لغت اور اصطلاح دونوں اعتبار سے جمع کی ضد ہے، اگر کوئی شخص کسی چیز کو الگ الگ کردے تو کہا جاتا ہے: "فرّق فلان الشيء تفريقاً، وتفرقةً"[1]، حدیث میں ہے: "لايجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة"[2] (صدقہ کے اندیشے سے نہ تو متفرق کو یکجا کیا جائے گا اور نہ یکجا کو متفرق کیا جائے گا)۔

شرعی حکم:

موقع اور محل کے اعتبار سے تفریق کے احکام مختلف ہوں گے:

الف: صدقہ واجب ہونے کے خوف سے مخلوط مال کو الگ الگ کرنا:

۲- جمہور فقہاء کے نزدیک ایسے افراد جن کے پاس زکاۃ والا مال ہے ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ایسے مخلوط مال کو متفرق کردیں جو اگر یکجا رہیں تو ان میں زکاۃ فرض ہوجائے، متفرق کرنے کی غرض یہ ہو کہ یا تو زکاۃ ساقط ہوجائے یا واجب ہونے والی زکوۃ کی مقدار کم ہوجائے، مثال کے طور پر دو آدمیوں کے پاس چالیس بکریاں ہوں جو شرکت کی بنا پر یا جوار کی بنا پر مخلوط ہوں اور وہ دونوں سال ختم ہونے سے پہلے اپنی اپنی بکریوں کو الگ الگ کرلیں، تاکہ الگ کرنے کے نتیجے میں زکاۃ کی فرضیت ساقط ہوجائے، مال کے مالکان کے لئے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے متفرق مالوں کو محض اس لئے یکجا کرلیں کہ مجموعہ پر جو زکاۃ واجب ہوگی وہ کم ہوجائے۔

اسی طرح عامل (زکوۃ وصول کنندہ) کے لئے جائز نہیں کہ وہ زکاۃ کے ساقط ہونے یا اس کے کم ہوجانے کے اندیشہ سے متفرق کو جمع کرے[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة"[2]۔

اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

ب: تمتع میں الگ الگ ایام میں روزہ رکھنا:

۳- اگر تمتع کرنے والا تین روزے اس کے وقت میں نہ رکھ سکے تو دس ایام کا مسلسل روزہ رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک پہلے کے تین اور بعد کے سات مجموعی طور سے دس روزے ملا کر رکھنا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جو شخص سات تا نو ذی الحجہ روزہ نہ رکھ سکے تو اس سے روزہ ساقط ہوجائے گا اور دم تمتع واجب ہوگا۔

اظہر قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تین اور سات روزوں کے درمیان فصل لازم ہے، اور تفریق کی مدت کے بارے میں اظہر یہ ہے کہ چار ایام کے بقدر اور اس کو پورا کرنے کے لئے عادت کے مطابق اپنے اہل وعیال تک پہنچنے کی مدت کے بقدر ہو، اور

---

(۱) لسان العرب، معجم متن اللغہ مادہ: "فرق"۔

(۲) حدیث: "لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۶۶، ۲۶۷، قلیوبی ۲/ ۱۲، ۱۳، المغنی ۲/ ۶۱۵، مالکیہ اور غیر مالکیہ کے درمیان بعض تفصیلات میں اختلاف ہے۔

(۲) حدیث: "لا يجمع بين متفرق......" کی تخریج فقرہ/ ۱ میں گذر چکی۔

اگر اس نے مسلسل دس روزے رکھے تو تین ہی روزے شمار ہوں گے، فصل نہ کرنے کی وجہ سے بقیہ روزوں کا شمار نہ ہوگا (۱)۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''تمتع'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج-حج کی جزا کے روزوں کی تفریق:

۴- حج میں جو روزے بطور جزا لازم ہوتے ہیں ان کو فصل کے ساتھ رکھنے کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، چاہے جزا کی جو قسم بھی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے تمام قسموں میں روزہ رکھنے کا حکم مطلق دیا ہے، لہذا بلا دلیل تسلسل کی قید نہیں لگائی جائے گی (۲)۔ مزید تفصیل کے لئے اصطلاح ''تتابع'' دیکھی جائے۔

د-طواف کے اشواط کی تفریق:

۵- اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر طواف شروع کرنے کے بعد فرض نماز کی اقامت کہی جائے تو طواف کرنے والا طواف چھوڑ کر جماعت کے ساتھ نماز ادا کرے گا، اس کے بعد دوبارہ طواف وہاں سے شروع کرے گا جہاں اس نے چھوڑا ہے، کیونکہ طواف کے دوران یہ ایک جائز عمل ہے، لہذا وہ طواف کو توڑنے والا شمار نہیں ہوگا، جیسا کہ طواف کے درمیان کوئی معمولی عمل پیش آ جائے (۳)۔

فرض کے علاوہ دوسری نماز ادا کی تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کا رجحان توسیع کی جانب ہے اور بعض نے تنگی کا پہلو اختیار کیا ہے (۱)۔ تفصیل کے لئے اصطلاح ''طواف'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

ھ-ماں اور اس کے بچے کے درمیان تفریق:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ باندی اور اس کے چھوٹے بچے کے درمیان فروخت کے ذریعہ تفریق کرنا ناجائز ہے، اس ممانعت اور عدم جواز کی حد کیا ہے؟ اس بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، بعض کے نزدیک اس کی ممانعت بلوغ تک ہے، بعض کے نزدیک دانت کا نکلنا ہے اور بعض سن شعور کو حد قرار دیتے ہیں (۲)، اس لئے کہ حدیث ہے: **" من فرّق بين الوالدة وولدها فرّق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة"** (۳) (جو ماں اور اس کے بچے کے درمیان تفریق کرے گا قیامت کے دن اللہ تعالی اس کے اور اس کے احباب کے درمیان تفریق کرے گا)، البتہ چھوٹے بچے اور ماں کے علاوہ کسی دوسرے ذو رحم رشتہ دار کے درمیان تفریق کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صغیر اور اس کے اکیلے ذو رحم محرم رشتہ دار کے درمیان تفریق حرام ہے، ان کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے مجھے دو غلام بھائیوں کے بیچنے کا حکم دیا، میں نے ان دونوں کو الگ الگ فروخت کر دیا اور اللہ کے رسول ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"أدركهما فأرجعهما ولا**

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۳، ۱۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۴، ۸۵، أسنی المطالب ۱/ ۶۶۴، قلیوبی ۲/ ۱۳۰، المغنی ۳/ ۶۷۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۴، ابن عابدین ۲/ ۲۱۰/ ۲۱۵، المغنی ۳/ ۵۲۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۵۱۱۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۹۵، حاشیۃ الطحطاوي ۱/ ۴۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۲، أسنی المطالب ۱/ ۴۷۹۔

(۱) القلیوبی ۲/ ۱۳۷، المغنی ۳/ ۳۴۳، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۵۲۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۳۳، حاشیۃ الدسوقی، ۳/ ۶۳، ۶۴، قلیوبی ۲/ ۸۵، المغنی ۴/ ۲۹۴۔

(۳) حدیث: ''من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۵۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

تبعهما إلا جميعا'' [1] (ان کے پاس جاؤ اور ان کو واپس لاؤ اور ان کو الگ الگ فروخت مت کرو)، اس لئے بھی تفریق جائز نہیں کہ ان دونوں کے درمیان محرمیت کا رشتہ ہے، لہذا ان کے درمیان تفریق اسی طرح ناجائز ہے جس طرح ماں اور اس کے بچے کے درمیان تفریق جائز نہیں ہے [2]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے تفریق کی حرمت کو ماں اور اس کے بچے کے ساتھ خاص کیا ہے، ان کی دلیل سابقہ حدیث ہے [3]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مادہ جانور اور اس کے بچے کے درمیان تفریق حرام ہے، بجز اس صورت کے جب بچہ کو ماں کی ضرورت نہ ہو، اسی طرح صرف بچہ کو ذبح کرنا اور ماں کو چھوڑ دینا بھی درست نہیں ہے، اور بچے کو ذبح کرنے کے لئے فروخت کرنا بھی درست نہیں ہے (۴)۔

و-بائع یا مشتری یا مبیع میں تعدد کے وقت عقد بیع میں تفریق:

۷-عقد بیع میں اگر بایں طور تفریق کی جائے کہ فروخت کے لئے کئی سامان ہوں اور ہر ایک کی الگ الگ قیمت بیان کردی جائے، قیمت کی تفصیل خواہ پیش کش کرنے والے کی طرف سے ہو اور خواہ قبول کرنے والے کی جانب سے، مثال کے طور پر فروخت کنندہ عقد بیع میں یہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ کپڑا ایک سو روپیہ میں فروخت کیا اور وہ کپڑا پچاس روپے میں بیچا، دوسرا دونوں کو قبول کرلے، تو یہ معاملہ درست ہے، خواہ قبول کرنے والا مذکورہ تفصیل دہرائے، یا نہ دہرائے، بعد میں ان میں سے ایک کو عیب کی بنا پر رد کرنا اور دوسرے کو باقی رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ دو الگ الگ عقد ہیں، کیونکہ دونوں کی قیمت الگ الگ ہے۔

اسی طرح اگر بائع یا مشتری متعدد ہوں تو عیب کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک کے حصے کو واپس کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ یہ الگ الگ دو عقد ہیں۔

لیکن اگر ایک مبیع کو یا کسی ایک فریق کے حصے کو قبول کرے تو عقد بیع الگ الگ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایجاب وقبول میں اختلاف ہے، لہذا عقد باطل ہوجائے گا۔ یہ تفصیلات شافعیہ کے یہاں ہیں [1]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایجاب کرنے والا ایک ہو اور مخاطب متعدد ہوں تو ان میں سے ایک فرد کے قبول کرنے کے ذریعہ تفریق جائز نہیں ہوگی، خواہ ایجاب کرنے والا بائع ہو یا مشتری، اگر صورت حال اس کے برعکس ہو یعنی موجب متعدد ہوں اور مخاطب ایک ہو تو ان میں سے کسی ایک کے حصے میں قبول کرنا درست نہ ہوگا۔

اور اگر ایجاب کرنے والا اور مخاطب دونوں ہی ایک ایک ہوں تو مخاطب کا بعض مال میں قبول کرنا صحیح نہیں ہوگا، لہذا کل مال میں عقد کے ایک ہونے کی وجہ سے تینوں حالات میں مطلقاً اس کی تفریق جائز نہیں ہوگی۔

اسی طرح فروخت کنندہ وخریدار ایک ایک ہوں اور فروخت کے سامان متعدد ہوں، جیسے کوئی دو چیزوں کو فروخت کرنے کی پیش کش کرے، وہ دونوں چیزیں مثلی ہوں یا ان میں سے ایک مثلی ہو اور دوسری ذوات القیم میں سے ہو، ان میں سے کسی ایک میں قبول کرکے اس کی تفریق کرنا جائز نہیں ہے، بجز اس صورت کے کہ دوسرا بعض میں قبول کرنے کے بعد اس پر راضی ہوجائے، اور مبیع ایسی چیز

(۱) حدیث: ''أدركهما فأرجعهما......'' کی روایت احمد (۱/ ۹۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۴/ ۱۰۷ طبع القدسی)۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۴، ۶۵، قلیوبی ۲/ ۱۸۵۔

(۴) قلیوبی ۲/ ۱۸۵۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۰۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۔

ہو کہ اجزاء کے اعتبار سے اس پر اس کی قیمت تقسیم ہو سکے، جیسے ایک گھریا کوئی کیلی یا وزنی چیز ہو، تو فریق ثانی کا قبول کرنا ایجاب جدید اور فریق اول کا راضی ہونا قبول ہوگا۔

اگر مبیع صرف قیمت کے ذریعہ ہی تقسیم ہوسکتی ہو، جیسے دو کپڑے یا دو مکان ہوں تو قبول میں تفریق کرنا جائز نہیں ہے، اگر ان میں سے ہر ایک کی قیمت الگ بیان کردے، اس طرح کہ لفظ بیع کو مکرر استعمال کرے، مثلاً یہ کہے: میں نے ان دونوں کپڑوں کو بیچا، اِس کو ایک ہزار میں فروخت کیا اور اُس کو ایک ہزار میں فروخت کیا تو قبول میں تفریق کرنا صحیح ہے۔

اور اگر بیع کے لفظ کو نہ دہرائے لیکن ہر ایک کی قیمت الگ الگ بیان کردے تو بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ عقد متعدد ہوگا، لہذا قبول میں تفریق کرنا جائز ہوگا جبکہ دوسرے حضرات جواز کے قائل نہیں ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ تعدد کے لئے لفظ بیع کی تکرار کی شرط امام ابوحنیفہ کے یہاں بطور استحسان ہے، اور لفظ بیع کی تکرار کا شرط نہ ہونا صاحبین کا قول ہے اور یہ قیاس ہے [1]۔

حنابلہ کے نزدیک بائع، مشتری اور مبیع کے تعدد یا ثمن کی تفصیل کی وجہ سے عقد بیع الگ الگ ہوگا، ان کے نزدیک صحیح مذہب یہی ہے۔

اگر دو آدمی ایک چیز خریدیں، اور اپنے لئے خیار شرط لگائیں یا اس کو عیب دار پائیں اور ان میں ایک راضی ہوتو دوسرے کو فسخ بیع کا حق ہوگا، کیونکہ طرفین کے تعدد کی وجہ سے عقد بیع متعدد مانا جائے گا، حنابلہ کے نزدیک یہی صحیح ہے، دوسرے قول کے مطابق تفریق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ طرفین کے تعدد سے صفقہ متعدد نہیں ہوگا، اسی طرح اگر ایک شخص دو آدمیوں سے کوئی چیز خریدے اور اس میں عیب ظاہر ہوتو ان میں سے ایک کے حصے کو واپس کرنے اور دوسرے کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۹/۴۔

حصے کو روکے رکھنے کا اسے حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ عقد بیع الگ الگ ہے [1] اور یہی مالکیہ کی رائے ہے [2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''الرد بالعیب'' میں ہے۔

جس عقد میں ایسی چیزیں داخل ہوں جن میں بعض کی بیع جائز اور بعض کی بیع ناجائز ہو اس عقد کی تفریق:

جب بیع کا معاملہ ایسی چیزوں پر مشتمل ہو جن میں سے بعض کا بیچنا جائز اور بعض کا بیچنا ناجائز ہو، تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کا مذہب:

۸- حنفیہ کی رائے ہے کہ عقد کی تفریق جائز ہے، اگر اس میں مملوک اور غیر مملوک دونوں طرح کی چیزیں شامل ہوں، مثلاً اپنے اور دوسرے کے گھر کو ایک ساتھ بیچ دے تو بیع درست ہوگی، اور اس کے اپنے گھر میں بیع نافذ بھی ہوگی اور اس کے مقابل جو ثمن طے کی وہ لازم ہوگی، اس پر ائمہ حنفیہ کا اتفاق ہے، دوسرے کے گھر میں بھی بیع درست ہوگی، لیکن مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر بیع میں ذبیحہ اور مردار یا سرکہ اور شراب دونوں جمع ہوں تو دونوں میں بیع باطل ہوگی، بشرطیکہ دونوں کا ثمن الگ الگ متعین نہ کیا ہو، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد تینوں کا قول یہی ہے۔

اگر ان میں سے ہر ایک کا ثمن متعین کردیا ہو تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ دونوں میں بیع باطل ہوگی، کیونکہ

(۱) الإنصاف ۳۲۳/۴، ۴۲۸، کشاف القناع ۱۷۸/۳۔

(۲) شرح الزرقانی ۱۵۰/۵۔

مرداراورشراب مال نہیں ہیں اور عقد بیع ایک ہے، گویا کہ ذبیحہ میں بیع کے لئے مردار میں قبول کرنا شرط کے درجہ میں ہے جو شرط فاسد ہے، اور ذبیحہ میں عقد کو فاسد کرنے والی ہے، بخلاف اس صورت کے جس میں مملوک اور غیر مملوک دونوں بیع میں شامل ہوں کہ دونوں مال ہیں اور عقد میں داخل ہیں، اس لئے غیر مملوک کی بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی۔

صاحبین کی رائے ہے کہ جب ہرایک کی قیمت متعین کردی گئی ہو تو حلال میں اس کے ثمن کے ساتھ بیع درست ہوگی۔

کیونکہ فساد محل فاسد تک محدود رہے گا، اور محل فاسد سے مراد مردار کا مال نہ ہونا ہے، تو فساد اس سے تجاوز کرکے دوسرے پر اثر انداز نہ ہوگا، کیونکہ یہاں پر اس کے تجاوز کرنے کا کوئی سبب نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں، ثمن کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے سے الگ ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دونوں حلال ہوتے اور قبضہ سے پہلے ایک ذبیحہ ضائع ہوجاتا تو دوسرے میں عقد باقی رہتا[1]۔

مالکیہ کا مذہب:

۹- جب عقد بیع میں حلال وحرام دونوں جمع ہوں تو مالکیہ کے نزدیک دونوں میں عقد باطل ہوگا، جبکہ عاقدین کو یا اس میں سے ایک کو حرام کا علم ہو۔

اور اگر دونوں لاعلم ہوں، مثلاً ایک شخص شراب اور سرکہ کے دو مٹکے کو سرکہ بتا کر فروخت کرے، پھر معلوم ہو کہ ان میں سے ایک شراب ہے، یا دو بکریاں یہ بتا کر فروخت کرے کہ دونوں ذبیحہ ہیں، پھر معلوم ہو کہ ان میں سے ایک مردار ہے تو اس کو حق ہے کہ دوسرے کو اس کے ثمن کے بدلے میں رکھ لے اور شراب اور مردار کے بدلے میں جو ثمن ہے اس کو بائع سے واپس لے، اس لئے کہ اس کی بیع فاسد ہے[1]۔

شافعیہ کا مذہب:

۱۰- شافعیہ کے نزدیک تفریق صفقہ کی تین قسمیں ہیں:

الف- آغاز میں تفریق ہو۔

ب- آغاز کے بعد بقا میں تفریق ہو۔

ج- حکم کے اختلاف میں تفریق ہو۔

آغاز میں تفریق کی صورت یہ ہے کہ ایک ہی بیع میں حلال وحرام دونوں کو فروخت کرے، جیسے بکری اور سور کو یا سرکہ اور شراب یا ذبیحہ اور مردار یا اپنا گھر کو دوسرے کے گھر کے ساتھ اس کی اجازت کے بغیر سودا کرے، تو جن چیزوں کی خرید وفروخت درست ہے ان کی بیع صحیح ہوگی، اور اس کے مقابلہ میں ثمن کے ذریعہ اس کا مالک ہوجائے گا تا کہ ہر مال وسامان کا حکم اس کے حال کے مطابق ہو، اس لئے کہ معاملہ صحیح وفاسد دونوں پر مشتمل ہے، تو انصاف کا تقاضا یہی ہے کہ صحیح کو صحیح کہا جائے اور فساد کو فاسد ہی تک محدود رکھا جائے، اس کی ایک نظیر بھی ہے کہ جب کسی مقدمے میں عادل اور فاسق دونوں شہادت دیں، ایک قول کے مطابق پوری قیمت کے ساتھ حلال میں بیع منعقد ہوگی، کیونکہ عقد کے ضمن میں وہی آئے گا، جس کی بیع جائز ہوگی، اور دوسرا معدوم کی مانند ہوگا، ایک دوسرے قول کے مطابق عقد بیع دونوں میں باطل ہوگا، کیونکہ عقد میں حلال وحرام دونوں جمع ہیں، ایسی صورت میں حرام کو غلبہ حاصل ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس کا قول ہے: ''جہاں بھی حلال وحرام جمع ہوں گے حرام حلال پر غالب ہوگا'' اور اس وجہ سے بھی عقد باطل ہوجائے گا کہ حلال کے

(۱) فتح القدیر ۶/ ۸۹، ۹۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۔

مقابل میں جوعوض ہے وہ مجہول ہے [۱]۔

بقاء ودوام میں معاملہ کی تفریق کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی دو بکریاں فروخت کرے، لیکن قبضہ سے پہلے ہی ایک بکری تلف ہوجائے، تو عقد فسخ نہیں ہوگا، بلکہ خریدار کو اختیار ہوگا کہ عقد باقی رکھے یا فسخ کردے، اگر وہ عقد کو قائم رکھے گا تو وہ باقی کو اسکے حصے کے بقدر ثمن ادا کر کے رکھ لے گا [۲]۔

اختلاف حکم میں تفریق کی شکل یہ ہوگی کہ عقد مختلف حکم رکھنے والے امور پر مشتمل ہو، مثلا ایک ثمن میں اجارہ اور بیع دونوں ہوں، یا اجارہ اور بیع سلم ہوں تو دونوں صحیح ہوں گے، اور طے شدہ ثمن کو بازار کے ریٹ کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا، اسی طرح اگر بیع اور نکاح کو جمع کردے تو بلا اختلاف نکاح درست ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں مال شرط نہیں ہے، اور بیع اور مہر جمع کرنے کے بارے میں دو قول ہیں، اظہر یہ ہے کہ دونوں صحیح ہیں، اور مقررہ ثمن کو مبیع کی قیمت اور مہر مثل پر تقسیم کردیا جائے گا [۳]۔

حنابلہ کا مذہب:

۱۱ - فقہاء حنابلہ نے اس مسئلہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

اول: معلوم اور مجہول دونوں قسم کی چیزوں کو ایک ہی ثمن اور ایک ہی عقد بیع میں فروخت کرے، مثلا یہ کہے کہ میں نے اس گھوڑی کو اور اس دوسری گھوڑی کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کو ایک ہزار میں فروخت کیا تو یہ بیع باطل ہے [۴]۔

اس لئے کہ مجہول چیز کی خرید وفروخت اس کی جہالت کی وجہ سے صحیح نہیں ہے، تو یہاں معلوم مبیع کا ثمن مجہول ہوجائے گا جس کے جاننے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ جاننے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ ثمن کو دونوں سامانوں پر تقسیم کردیا جائے اور یہاں پر مجہول کی قیمت طے کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے ثمن کو معلوم اور مجہول کے درمیان تقسیم کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

دوم: یہ کہ دونوں مبیع ایسے ہوں کہ ان پر اجزاء کے حساب سے ثمن کو تقسیم کیا جا سکتا ہو، مثلاً ایک مکان جو بائع اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو، اسے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر فروخت کردے، تو اس کے بارے میں فقہاء حنابلہ کے نزدیک دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: اس کی ملکیت میں بیع صحیح ہے اور اس کی ملکیت کے بقدر اس کو ثمن ملے گا، البتہ جس حصہ کا وہ مالک نہیں ہے اس میں بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ ان میں سے ہر گھر کا حکم مستقل ہوتا اگر الگ ہوتا، اس لئے جب ان دونوں کو جمع کردیا ہے تو ان میں سے ہر ایک کا حکم باقی رہے گا [۱]۔

اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور امام شافعی کا ایک قول ہے [۲]۔

دوسری رائے: بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد بیع میں حلال اور حرام دونوں چیزیں جمع ہیں، لہذا حرمت کو غلبہ حاصل ہوگا، اور اس لئے بھی کہ جب پورے مبیع میں بیع کو صحیح قرار دینا ممکن نہ ہو تو کل میں بیع باطل ہوگی، جیسے نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرنا [۳]- اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ دونوں مبیع معلوم ہوں، لیکن اجزاء کے حساب سے ان دونوں پر ثمن کو تقسیم کرنا ممکن نہ ہو، اور ایک سامان ایسا

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، ۴۱۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) المغنی ۴/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۱، دوسرے مذاہب

= کے قواعد بھی اس حکم کا انکار نہیں کرتے جس کی صراحت فقہاء حنابلہ نے کی ہے۔
(۱) المغنی ۴/ ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳۔
(۲) فتح القدیر ۶/ ۸۹، أسنی المطالب ۲/ ۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۔
(۳) المغنی ۴/ ۲۶۲، ۲۶۳۔

ہو کہ جس کی بیع درست ہو اور دوسرا سامان ایسا ہو جس کی بیع درست نہ ہو، جیسے سرکہ اور شراب، مردار اور ذبیحہ، ایک وہ جس کو سپرد کرنا ممکن ہو اور دوسری چیز ایسی ہو جس کو سپرد کرنا ممکن نہ ہو تو بیع ان چیزوں میں باطل ہو جائے گی جن کی بیع درست نہیں ہے، اور دوسرے کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ ہے کہ اس کے حصہ کے بقدر ثمن کے ساتھ بیع درست ہوگی، اور شافعیہ کے دو اقوال میں قول اظہر یہی ہے، اس لئے کہ تنہا اس کی بیع درست ہے تو اس کے ساتھ دوسرے کے ملنے کی وجہ سے بیع باطل نہیں ہوگی۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں بھی بیع باطل ہوگی، اور یہی شافعیہ کا قول ہے، اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، کیونکہ قیمت کی بنیاد پر ثمن کو تقسیم کرنے کے بعد ہی معلوم ہوگا، اور یہ عقد کے وقت مجہول ہے[(۱)]۔

ز- کفارات میں روزوں کی تفریق:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفارۂ قتل اور کفارۂ ظہار کے روزوں میں تسلسل واجب ہے، کیونکہ ان دونوں میں تسلسل قرآن کریم سے ثابت ہے، چنانچہ کفارۂ قتل کے سلسلے میں ارشاد باری تعالی ہے: ''**فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ**''[(۲)] (پھر جس کو یہ نہ میسر ہو اس پر دو مہینے کے لگا تار روزے رکھنا (واجب ہے)، یہ توبہ اللہ کی طرف سے ہے)، اور کفارۂ ظہار کے سلسلے میں ارشاد ہے: ''**فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا**''[(۳)] (پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں)، ماہ

(۱) المغنی ۴/ ۲۶۲، ۲۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) سورۂ مجادلہ/ ۴۔

رمضان کے دن میں جماع کرنے کے سبب کفارہ کے روزوں میں سنت صحیحہ سے تتابع ثابت ہے، عام اہل علم کی رائے یہی ہے[(۱)]۔ اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ ایک شخص نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں تو ہلاک ہو گیا آپ ﷺ نے دریافت کیا: ''**وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان، فقال: هل تجد ما تعتق؟ قال: لا ۔ قال: هل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين......**''[(۲)] (کس چیز نے تم کو ہلاک کیا: انہوں نے کہا رمضان کے دن میں میں نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا، آپ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا: کیا تمہارے پاس کوئی غلام یا باندی ہے جس کو تم آزاد کرو، انہوں نے اس کا جواب دیا نہیں، آپ نے دریافت کیا، کیا تم بلاناغہ دو ماہ روزہ رکھ سکتے ہو......)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تتابع'' میں ہے۔

۱۳- کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع لازم ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کفارۂ یمین میں روزوں کی تفریق جائز نہیں ہے، ان کی دلیل حضرت عبد اللہ بن مسعود و حضرت ابیؓ کی قرأت ہے، ان دونوں نے پڑھا ہے: ''**فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَات**''[(۳)] (متتابعات کے اضافہ کے ساتھ قرأت کی ہے)۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارۂ یمین میں تتابع واجب نہیں

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۴۲۶، المغنی ۳/ ۱۲۷، مواہب الجلیل ۲/ ۴۳۵، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۴۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۶۰، المغنی ۸/ ۷۵۲۔

حدیث ابی ہریرہؓ: ''قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاء رجل فقال: يا رسول الله هلكت......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

ہے(۱)، حنابلہ کے نزدیک یہ بھی ایک قول ہے، کیونکہ کفارۂ یمین میں روزہ رکھنے کا حکم مطلق ہے، بلا دلیل اس میں قید لگانا درست نہیں ہے۔
اس مسئلہ کی تفصیل ''تتابع'' کی اصطلاح میں گزر چکی ہے۔

قضاء رمضان میں تتابع:

۱۴- مذاہب أربعہ کا اتفاق ہے کہ قضا رمضان میں تتابع ضروری نہیں ہے(۲)۔ اصطلاح ''تتابع'' میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۳۳۔
(۲) المغنی ۳/۱۵۰، مواہب الجلیل ۲/۴۱۳، أسنی المطالب ۱/۴۲۹، حاشیۃ الطحطاوی ۱/۴۶۳۔

تفسیر

تعریف:

۱- لغت میں تفسیر کے معنی کھول دینے، ظاہر کرنے اور واضح کرنے کے ہیں۔

تفسیر کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، البتہ تفسیر کا استعمال تفسیر قرآن کے لئے زیادہ ہوتا ہے، جرجانی نے کہا: تفسیر سے مراد یہ ہے کہ آیت کے معنی، شان نزول، اس سے متعلق واقعہ اور اس سبب کی جس کے بارے میں آیت اتری ہے، ایسے الفاظ کے ذریعہ وضاحت کی جائے جن کی دلالت اس معنی پر بالکل ظاہر ہو(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ تأویل:

۲- تأویل ''أوّل'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''أول الكلام تأويلاً'' یعنی اس نے کلام میں غور وفکر کیا، اور اس کی تفسیر کی، اصطلاح میں تأویل کسی لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے پھیر کر کسی ایسے معنی میں استعمال کرنا ہے جس کا احتمال لفظ میں ہو، جبکہ وہ معنی جس کا احتمال ہے کتاب وسنت کے مطابق ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ''(۲) (اور تو بے جان سے جاندار

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی رص ۸۷۔
(۲) سورۂ آل عمران/۲۷۔

کو نکالتا ہے) اگر اس سے انڈے سے پرندہ کا نکالنا مراد لیا جائے تو یہ تفسیر ہوگی، اور اگر کافر سے مومن کا نکالنا، یا جاہل سے عالم کا نکالنا مراد ہو تو یہ تأویل ہے (۱)۔

تفسیر اور تأویل میں فرق یہ ہے کہ تفسیر تاویل سے عام ہے، تفسیر کا بیشتر استعمال الفاظ اور مفردات میں ہوتا ہے، جبکہ تأویل کا بیشتر استعمال جملوں اور معانی میں ہوتا ہے۔

نیز تأویل کا زیادہ تر استعمال آسمانی کتابوں میں ہوتا ہے، اور تفسیر کا استعمال آسمانی کتابوں میں بھی ہوتا ہے اور دوسری کتابوں میں بھی ہوتا ہے۔

ایک جماعت کا کہنا ہے کہ جو واضح طور سے قرآن میں آیا ہو اور جو مفہوم سنت صحیح میں متعین ہو وہ تفسیر ہے، کیونکہ اس کا معنی ظاہر ہے، اور کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کو اجتہاد وغیرہ سے بدلے، بلکہ اس کو اسی معنی پر محمول کرے گا جو قرآن وسنت میں وارد ہے، اس سے تجاوز نہیں کرے گا، اس کے برعکس تأویل وہ ہے جس کو خطاب کے معانی سے واقف علماء اور علوم آلیہ کے ماہرین مستنبط کریں۔

امام ماتریدی فرماتے ہیں: تفسیر کا معنی یقین کے ساتھ یہ کہنا ہے کہ اس لفظ کی مراد یہی ہے، اور یہ شہادت دینا ہے کہ اللہ تعالی نے اس لفظ کا یہی معنی مراد لیا ہے، اگر اس پر دلیل قطعی ثابت ہو جائے تو صحیح ہے، ورنہ وہ تفسیر بالرائے ہے جس کی ممانعت آئی ہے۔

اور تأویل مختلف احتمالات میں سے کسی ایک کو یقینی طور پر اللہ کا مراد ہونے کا دعوی کئے بغیر ترجیح دینا ہے (۲)۔

ب۔ بیان:

۳- سامع کے سامنے متکلم کا اپنی مراد ظاہر کرنا بیان ہے، اور تفسیر سے عام ہے، کیونکہ اس میں بیان تفسیر کے علاوہ بیان تغییر، بیان تقریر بیان ضرورت اور بیان تبدیل بھی داخل ہیں [۱]۔

تفسیر قرآن کا حکم:

۴- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لغوی معنی کے اعتبار سے قرآن کی تفسیر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ عربی زبان میں ہے [۲]۔

سیوطی نے کہا ہے: علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ تفسیر فرض علی الکفایہ اور تینوں علوم شرعیہ یعنی تفسیر، حدیث اور فقہ میں سب سے عظیم اور مہتم بالشان ہے، اصفہانی سے نقل کر کے سیوطی نے لکھا ہے کہ انسان جن فنون کو حاصل کرتا ہے ان میں اشرف ترین فن تفسیر قرآن ہے۔

ساتھ ہی علماء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ تفسیر بالرائے جس کی تائید نہ تو لغت سے ہو اور نہ نقل سے، ممنوع ہے، اور ان کی دلیل یہ آیت ہے: **"قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ" تا "وَأَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ"** [۳] (آپ کہہ دیجئے کہ میرے پروردگار نے تو بس بیہودگیوں کو حرام کیا ہے) تا (اور اس کو کہ تم اللہ کے ذمہ ایسی بات جھوٹ لگا دو جس کی تم کوئی سند نہیں رکھتے)، اور حضور اکرم ﷺ کی یہ حدیث ہے: **"من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار"** [۴] (جس نے قرآن میں بغیر علم کے کوئی بات کہی وہ اپنا ٹھکانا دوزخ میں بنالے)، اس سے مراد تفسیر بالرائے ہے جس کی تائید نہ لغت سے ہو اور

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۲۷۔

(۲) الإتقان للسیوطی ۲/ ۱۷۳، الکلیات ۲/ ۱۴، ۱۵۔

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) کتاب الفروع للمقدسی ۱/ ۵۵۶، کشاف القناع ۱/ ۴۳۳۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۳۔

(۴) حدیث: "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، البتہ اس کے ایک راوی میں ضعف ہے جیسا کہ التہذیب لابن حجر (۶/ ۹۴، ۹۵) میں ہے۔

نہ اقوال سلف سے[۱]۔

تفسیر قرآن کی اقسام:

۵ – علماء نے قرآن کے معانی کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

الف – پہلی قسم وہ معنی جہاں تک کسی کی بھی رسائی ممکن نہیں ہے، یہ وہ معنی ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کرلیا ہے، اور جس کا علم اپنی تمام مخلوق سے پوشیدہ رکھا ہے، ایسے علم میں ان چیزوں کے واقع ہونے کے اوقات کی تعیین وتحدید بھی ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں خبر دی ہے کہ وہ ہونے والی ہیں، مثلاً قیامت کے قائم ہونے کا وقت، نزول عیسیٰ کا وقت، مغرب سے طلوع آفتاب کا وقت وغیرہ، اس قسم کے علم کی تاویل اور توجیہ کسی کے لئے روانہیں ہے۔

ب – دوسری قسم وہ ہے جس کی تاویل کا علم صرف اپنے نبی کو دیا ہے اور امت میں سے کسی دوسرے کو اس کا علم عطا نہیں کیا ہے، ساتھ ہی بندے اپنے دینی یا دنیاوی معاملات جاننے کے لئے اس حصے کی تفسیر کے محتاج بھی ہوں، تو بندوں کے لئے ان امور کے جاننے کے حق میں اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں کہ وہ صرف یہ معلوم کریں کہ اللہ کے رسول نے اس کی کیا تفسیر بیان کی ہے۔

ج – تیسری قسم وہ ہے جس کا علم اس زبان کے جاننے والوں کو ہو جس میں قرآن نازل ہوا ہے، اور یہ اس کے اعراب اور معانی کی تاویل کا علم ہے اور اس علم تک رسائی اہل زبان ہی کے ذریعہ ہوسکتی ہے[۲]۔

تفسیر کے طریقے:

۶ – سیوطی فرماتے ہیں: علماء نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن کریم کی تفسیر کرنا چاہے تو اسے سب سے پہلے قرآن ہی میں دیکھنا چاہیے، کیونکہ قرآن میں کسی مقام پر کوئی بیان اجمالی طور سے آیا ہے تو دوسری جگہ اس کو شرح وبسط کے ساتھ بیان کردیا گیا ہے، کہیں اختصار سے کام لیا گیا ہے تو کہیں وضاحت کردی گئی ہے، اگر قرآن کی کسی آیت کی تفسیر قرآن میں نہ مل سکے تو پھر سنت کی جانب رخ کرنا چاہئے، کیونکہ سنت قرآن کے لئے شارح ہے، اور اس کو بیان کرنے والی ہے۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جو بھی حکم دیا ہے وہ قرآن سے سمجھ کر دیا ہے[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد ہے: "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّٰهُ"[۲] (یقیناً ہم نے آپ پر کتاب حق کے ساتھ اتاری ہے، تاکہ آپ لوگوں کے درمیان فیصلہ اس کے مطابق کریں جو اللہ نے آپ کو سمجھا دیا ہے)۔

نیز رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ألا إني قد أوتيت القرآن ومثله معه"[۳] (آگاہ ہوجاؤ کہ مجھے قرآن عطا کیا گیا اور اسی کے ساتھ اس کے مثل اور بھی)۔

علماء نے کہا ہے کہ اگر قرآن وسنت میں کوئی ایسی چیز نہ مل سکے جس سے معنی واضح ہوسکے تو اس کی تفسیر کے لئے صحابہ کرام کے اقوال کی طرف رجوع کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس سے زیادہ واقف ہیں، کیونکہ وہ نزول قرآن کے وقت کے احوال وقرائن کے براہ راست مشاہدہ کرنے والے تھے، ساتھ ہی انہیں اللہ تعالیٰ نے فہم صحیح اور عمل صالح سے بھی نوازا تھا، حاکم نے اپنی کتاب "معرفۃ علوم الحدیث"

---

(۱) الإتقان للسیوطی ۲/۱۷۵۔

(۲) تفسیر الطبری ۱/۹۲، ۹۳۔

---

(۱) الإتقان ۲/۱۵۷۔

(۲) سورۂ نساء/۱۰۵۔

(۳) حدیث: "ألا إنيقد أوتيت القرآن و مثله معه......" کی روایت ابوداؤد (۵/۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے مقدام بن معدیکرب سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

میں کہا ہے: وہ صحابی جس نے نزول قرآن اور وحی کا زمانہ دیکھا ہے، اگر وہ قرآن کی کسی آیت کے بارے میں کہے کہ یہ آیت فلاں فلاں واقعات کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے تو صحابی کے اس قول کو حدیث مسند کا درجہ حاصل ہوگا[(۱)]۔

صاحب ''کشاف القناع'' نے کہا ہے: صحابی کی تفسیر کی طرف رجوع کرنا لازم ہے، کیونکہ انہوں نے نزول قرآن کا زمانہ دیکھا ہے، اس کی تاویل کے وقت موجود رہے ہیں، لہذا صحابی کی تفسیر اس کے صحیح ہونے پر کھلی ہوئی علامت ہے، اور جب صحابی کا قول خلاف قیاس ہو تو اسے توقیفی مانا جائے گا، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ انہوں نے حضور ﷺ سے سنا ہے۔

قاضی اور دیگر حنابلہ کا قول ہے کہ اگر ہم کہیں کہ صحابی کا قول حجت ہے تو اس کی بیان کردہ تفسیر کا قبول کرنا لازم ہوگا، ورنہ اگر وہ اس سلسلے میں کلام عرب کو نقل کرے تو اس کو اختیار کیا جائے گا، اور اگر اجتہاد سے یا کلام عرب پر قیاس کر کے تفسیر کرتا ہے تو اس کی تفسیر کو قبول کرنا لازم نہیں ہے[(۲)]۔

۷- تابعی کی تفسیر کو قبول کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ بالاتفاق تابعی حجت نہیں ہے، امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ تفسیر اور غیر تفسیر میں تابعی کے قول کی طرف رجوع کرنا لازم ہے۔

ابوداؤد نے نقل کیا ہے کہ تابعین میں سے کسی شخص سے کوئی ایسا قول منقول ہو جس کے بارے میں نبی اکرم ﷺ سے کوئی چیز نقل نہ کی گئی ہو تو اس کا اختیار کرنا لازم نہیں ہوگا، مروذی نے کہا: دیکھا جائے گا جس بات کی سند حضور ﷺ تک پہنچتی ہے اسے تو لازمی طور سے اختیار کیا جائے گا، اگر حضور سے اس بارے میں کوئی رہنمائی نہ ملے تو دیکھا جائے گا کہ صحابہ میں سے کسی کا کوئی قول ہے یا نہیں، یہاں بھی کامیابی حاصل نہ ہو تو پھر تابعین کی طرف رجوع کیا جائے گا، قاضی فرماتے ہیں: اس قول کو علماء کے اجماع پر محمول کرنا ممکن ہے، دوسرے مذاہب کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں[(۱)]۔

اس مسئلہ کا تعلق اصول سے ہے، اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

لغت اور زبان کی بنیاد پر قرآن کی تفسیر:

۸- جمہور علماء کی رائے ہے کہ لغت اور زبان کی بنیاد پر قرآن کی تفسیر جائز ہے اور کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن عربی زبان میں ہے، امام غزالیؒ کا قول ہے کہ یہ امر ثابت ہے کہ قرآن میں کوئی ایسا لفظ یا جملہ نہیں ہے جس کو عرب نہ سمجھتے ہوں، اگر کہا جائے کہ اللہ کے قول: ''وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ''[(۲)] (وہ غالب ہے اپنے بندوں کے اوپر) اور ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى''[(۳)] (وہ خدائے رحمٰن عرش (حکومت) پر قائم ہے) سے عرب جہت اور استقرار سمجھتے ہیں، حالانکہ مراد یہ نہیں ہے اور یہ آیتیں متشابہات میں سے ہیں، تو ہم کہیں گے کہ افسوس، یہ تو کنایات اور استعارات ہیں جنہیں اہل ایمان عرب سمجھتے ہیں، جو اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ اللہ تعالی کی کوئی مثال نہیں ہے۔ وہ اپنی مثال آپ ہے، اور یہ کہ اس جیسی آیتوں کی ایسی توجیہات کی گئی ہیں جو عربوں کے ذہن وفہم کے مناسب ہیں[(۴)]۔

---

(۱) الإتقان ۲/ ۱۵۷، معرفۃ علوم الحدیث للحاکم النیسابوری رص ۲۰ شائع کردہ المکتبۃ العلمیہ۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۳۴، الفروع ۱/ ۵۵۸۔

(۱) سابقہ مراجع، المستصفی للغزالی ۱/ ۱۶۱، ۲۷۴۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۸۔

(۳) سورۂ طٰہٰ/ ۵۔

(۴) المستصفی ۱/ ۱۰۷۔

بعض لوگوں کی رائے ہے کہ اللہ تعالی کو ہر قسم کی تجسیم اور تحیز وغیرہ سے منزہ قرار دیتے ہوئے اس کے جو اسماء وصفات کتاب وسنت میں وارد ہیں ان کو ان کے ظاہر پر باقی رکھا جائے گا۔ تفصیل ''علم عقائد'' کی کتابوں میں ہے۔

طبری نے کہا: قرآن مجید میں وارد مواعظ اور بیانات سے عبرت وموعظت حاصل کرنے پر اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو ترغیب دی ہے، مثلاً ارشاد ربانی ہے: ''كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ''[1] (یہ (قرآن) ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے آپ پر نازل کیا ہے، تا کہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں اور تا کہ اہل فہم نصیحت حاصل کریں)، اور اس جیسی قرآن کی دوسری آیتیں جن میں اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو حکم دیا ہے، اور ان کو ترغیب دی ہے کہ قرآن پاک کی آیتوں سے عبرت اور موعظت حاصل کریں، ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی جن آیتوں کی توجیہ وتاویل بندوں سے پوشیدہ نہیں رکھی گئی ہے ان کی توجیہ وتاویل کا جاننا ان پر لازم ہے، کیونکہ کسی ایسے شخص سے جو اس کلام کو نہیں سمجھتا ہے جو اس سے کہا جارہا ہے، اور اس کی تاویل بھی نہیں جانتا ہے، اس سے یہ کہا جائے کہ جس بات کو تم نہیں سمجھ رہے ہو اور جس کو نہیں جانتے ہو اس سے عبرت حاصل کرو محال ہے، البتہ اس کو یہ حکم دیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کو سمجھے، پھر اس میں غور وفکر کرے اور اس سے عبرت حاصل کرے۔ معرفت اور سمجھ پیدا کرنے سے پہلے جبکہ ابھی وہ اس کے معنی ہی سے نا آشنا ہے اس کو تدبر کرنے کا حکم دینا محال ہے۔

پھر انہوں نے کہا ہے: جب یہ درست ہے تو ان لوگوں کی بات غلط ہے جو مفسرین کی طرف سے کتاب اللہ کے اس حصے کی تفسیر کا انکار کرتے ہیں جس کے علم وتاویل کو اللہ نے اپنی مخلوق سے پوشیدہ نہیں رکھا ہے[1]، نیز علماء نے کہا ہے کہ تفسیر قرآن کی ممانعت کا تعلق آیات متشابہات سے ہے، پورے قرآن کی تفسیر سے نہیں ہے، اس لئے کہ قرآن کا نزول مخلوق پر بطور حجت کے ہوا ہے، تو اگر اس کی تفسیر جائز نہ ہو تو حجت کامل نہیں ہوگی، جب بات یہ ہے تو جو لغات عرب اور شان نزول سے واقف ہو، اس کے لئے قرآن کی تفسیر جائز ہے، البتہ جو علوم عربیت سے واقف نہ ہو اس کے لئے قرآن کی تفسیر جائز نہیں بجز اتنی مقدار کے جتنی مقدار کی تفسیر اس نے دوسرے سے سن رکھی ہے، اس کی نوعیت بھی تفسیر کی نہ ہوگی بلکہ سنی ہوئی تفسیر کے نقل کرنے اور دہرانے کی ہوگی، علوم عربیت سے ناواقف شخص جب یہ کہے کہ آیت کی مراد یہ ہے، حالانکہ وہ عربی زبان سے واقف نہیں ہے، اور نہ ہی اس نے کسی واقف کار سے یہ تفسیر سنی ہو تو یہ اس کے لئے جائز نہیں ہے، دراصل ممانعت ایسی ہی تفسیر کی ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ ایسا شخص جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ کتاب اللہ کی تفسیر کے لئے اپنی زبان کھولے جب تک کہ لغاتِ عرب سے واقف نہ ہو جائے[2]۔

مفسر قرآن کی شرائط وآداب:

۹ - قرآن کی تفسیر کرنے والے کے لئے شرط ہے کہ وہ عربی زبان کا عالم ہو، اس لئے کہ قرآن عربی زبان میں نازل ہوا ہے، لہذا عربی زبان کے علم کی بنا پر وہ مفرد الفاظ کا معنی جان سکے گا، نیز وضع اور استعمال کی روشنی میں ان کے معانی کو جان سکے گا۔

چنانچہ مجاہد سے منقول ہے: ''جو شخص اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کتاب اللہ کے بارے

---

(۱) سورۂ ص ر ۲۹۔

(۱) مقدمہ تفسیر الطبری رص ۸۲، ۸۳۔

(۲) الإتقان للسیوطی ۲ر۱۸۱۔

میں کلام کرے جب تک وہ لغاتِ عرب کا عالم نہ ہو''۔

مفسر کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ فن نحو کا عالم ہو، کیونکہ اعراب کی تبدیلی سے معنی بدل جاتا ہے، فن صرف سے واقفیت بھی مفسر کے لئے ضروری ہے، اس لئے کہ صرف کی مدد سے کلمات کے اوزان اور اشتقاق سے واقف ہوگا، کیونکہ کوئی اسم اگر دو مختلف مادّوں سے مشتق ہو تو مادہ کے اختلاف سے معنی میں بھی اختلاف رونما ہوگا۔

مفسر کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ علوم بلاغت یعنی بیان، معانی اور بدیع کو جانتا ہو، کیونکہ اس علم کے ذریعہ افادۂ معنی کے اعتبار سے کلموں کی ترکیب کی خصوصیات کو جان سکے گا، دلالت کی وضاحت اور خفاء اور کلام کی تحسین میں اختلاف کے اعتبار سے ان کی خصوصیات کو جان سکے گا، مفسر قرآن کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ اصول فقہ کا عالم ہو، اس لئے کہ اصول فقہ ہی کے ذریعہ احکام پر استدلال اور ان کے استنباط کے طریقے جان سکے گا، مفسر کے لئے آیات کے اسباب نزول کا جاننا بھی ضروری ہے، کیونکہ اسی کی روشنی میں نازل شدہ آیت کا مفہوم ومصداق متعین کر سکے گا۔

اسی طرح قرآن کی تفسیر کرنے والے کے لئے ناسخ ومنسوخ کا علم بھی ضروری ہے، تاکہ وہ محکم آیت کو غیر محکم سے ممتاز کر سکے، ان احادیث کی جانکاری بھی ضروری ہے جن سے مجمل اور مبہم کی وضاحت ہوتی ہے۔

مفسر کو صحیح العقیدہ اور متبع سنت ہونا چاہئے، جس پر الحاد اور خواہشات کی پیروی کا الزام نہ ہو، اس لئے کہ جو شخص اپنے دین کے بارے میں متہم ہوگا اس پر دنیا کے سلسلے میں اعتماد نہیں کیا جاتا تو دین کے بارے میں اس پر کیونکر اعتماد کیا جا سکے گا؟ یہی نہیں بلکہ جب کسی عالم کے متعلق خبر دینے کے سلسلے میں اس کی دیانت پر اعتماد نہیں ہوسکتا ہے، تو اللہ تعالی کے اسرار اور رازہائے سربستہ سے متعلق اس کی خبر کیسے معتبر ہوسکتی ہے، اسی طرح اگر اس پر الحاد کا الزام ہوگا تو اس کے بارے میں یہ اطمینان کیونکر حاصل ہو سکے گا کہ وہ اپنے مکر وفریب کے ذریعہ لوگوں کو دھوکہ نہیں دے رہا ہے اور فتنہ نہیں پیدا کر رہا ہے، اگر وہ خواہشات نفسانی کی پیروی کا متہم ہوگا تو اس کے سلسلے میں اطمینان نہیں ہوگا کہ اس کی نفسانی خواہش کہیں اس کو ایسی تفسیر پر آمادہ نہ کر رہی ہو جس کے ذریعہ وہ اپنی بدعت کو تقویت بخشے [(۱)]۔

مفسر کے لئے جو چیزیں ضروری ہیں ان میں علامہ سیوطی نے علم وہبی کو بھی شمار کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: علم وہبی وہ علم ہے جسے اللہ تعالی ان لوگوں کو عطا فرماتا ہے جو اپنے علم کے مطابق عمل پیرا ہوتے ہیں، اسی علم کی طرف ایک حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے: **''من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم''**[(۲)] (جو شخص اپنے علم کے مطابق عمل کرتا ہے اللہ تعالی اسے وہ علم عطا فرماتا ہے جس سے اب تک وہ ناآشنا ہوتا ہے)۔

۱۰ – علامہ سیوطی نے ابوطالب طبری سے نقل کیا ہے کہ ضروری ہے کہ مفسر زیادہ تر اس پر اعتماد کرے جو نبی اکرم ﷺ سے صحیح طور سے منقول ہے، پھر صحابہ کرام کے اقوال تلاش کرے، پھر ان تابعین کے اقوال دیکھے جنہوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ صحابہ کے ساتھ گذارا ہے، اہل بدعت کے اقوال سے گریز کرے، اور جب صحابہ کے اقوال باہم متعارض ہوں اور ان کے درمیان تطبیق کی کوئی صورت نکلتی ہو تو

---

(۱) الإتقان ۲/۱۸۰/۱۸۱۔

(۲) حدیث: ''من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم'' کی روایت ابونعیم نے الحلیہ (۱۰/ ۱۵ طبع السعادہ) میں کی ہے، پھر کہا: احمد بن حنبل نے یہ کلام بعض تابعین سے نقل کیا ہے جسے انہوں نے عیسی بن مریم علیہ السلام سے نقل کیا ہے، بعض راویوں کو وہم ہوگیا کہ انہوں نے اس کو نبی ﷺ سے ذکر کیا، پس قرب زبانی اور سہولت کی وجہ سے اس کی اسناد وضع کر لی، اس حدیث کا اس سند کے ساتھ امام احمد بن حنبل سے منقول ہونے کا احتمال نہیں ہے۔

اسے اختیار کرے، اور اگر تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو معاملہ کو اس چیز کی جانب لوٹا دے جس میں نقل ثابت ہو، اگر ایسی نقل بھی نہ ہو، اور استدلال کے ذریعہ کسی پہلو کو تقویت پہنچ رہی ہو تو استدلال کے ذریعہ کسی ایک پہلو کو ترجیح دے، جبکہ استدلال کے طریقوں کے ذریعہ صحیح اور ضعیف کو جاننا ممکن ہو، کیونکہ یہ امر ثابت ہے کہ (متشابہات کو چھوڑ کر) قرآن پاک میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جسے عرب نہ سمجھتے ہوں[1]، اگر کوئی ایسی چیز ہے جس کے بارے میں کسی سے کچھ منقول نہیں ہے اور نہ استدلال کے ذریعہ اس کی معرفت ممکن ہے تو ایسی چیز کی تفسیر کی کوئی صورت نہیں ہے اور نہ اس کا ذریعہ ہے، عام طور سے اس قسم کی تفسیر میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے، اور نہ ہم کو اس کے جاننے کی ضرورت ہے، جیسے اصحاب کہف کے کتے کا کیا رنگ تھا؟ اور اس کا کیا نام تھا؟ گائے کے جسم کا وہ کون سا حصہ تھا جو میت کے جسم سے ملایا گیا تھا؟ حضرت خضر نے جس لڑکے کو قتل کیا اس کا کیا نام تھا، مناسب یہ ہے کہ اس قسم کے بے فائدہ کام میں ہم اپنے آپ کو مشغول نہ کریں[2]۔

مفسر تفسیر کے ضمن میں جو بات بھی کہے اس میں اس کی نیت درست ہونی چاہئے، ایسی صورت میں اللہ تعالی کی جانب سے صحیح رہنمائی ملے گی، ارشاد ربانی ہے: ''وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ''[3] (اور جو لوگ ہماری راہ میں مشقتیں برداشت کرتے ہیں ہم ان کو اپنے راستے ضرور دکھادیں گے اور بیشک اللہ خلوص والوں کے ساتھ ہے)، دوسری جگہ ارشاد ہے: ''وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ''[1] (اور اللہ سے ڈرتے رہو اور اللہ تمہیں سکھاتا ہے اور اللہ ہر چیز کا بڑا جاننے والا ہے)۔

بے وضو شخص کا تفسیر کی کتابوں کو چھونا اور اٹھانا:

۱۱- جمہور فقہاء کے نزدیک بے وضو شخص کے لئے تفسیر کی کتابوں کا چھونا، ان کا اٹھانا اور ان کا مطالعہ کرنا جائز ہے، اگرچہ ان میں قرآن کی کچھ آیتیں ہوں، اسی طرح جنبی کے لئے بھی چھونا اور مطالعہ کرنا جائز ہے، فقہاء کا کہنا ہے کہ تفسیر سے مقصود قرآن کے معانی ہیں، اس کی تلاوت نہیں ہے، لہذا اس پر قرآن کے احکام جاری نہیں کئے جائیں گے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جواز اس شرط کے ساتھ ہے کہ تفسیر، قرآن کی آیتوں سے زیادہ ہو کہ ایسی صورت میں قرآن کی تعظیم میں خلل نہیں پڑے گا، اور اس لئے کہ تفسیر کو قرآن نہیں کہا جاتا ہے۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے تفسیر کی کتابوں کو چھونے کے لئے وضو کو واجب قرار دیا ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''مصحف'' اور ''حدیث'' میں ہے۔

کتب تفسیر کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹنا:

۱۲- کتب تفسیر چرانے والے کے ہاتھ کاٹنے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک، امام شافعی، حنابلہ اور ابوثور کی رائے ہے کہ ان کی چوری میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے اگر اس کی شرطیں پائی جائیں۔

اور حنفیہ کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''سرقۃ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

(۱) الإتقان ۲/۱۷۶، البرہان فی علوم القرآن للزرکشی ۲/۱۷۵، المستصفی ۱/۱۰۷۔

(۲) مقدمہ فی اصول التفسیر لابن تیمیہ رص ۱۳، ۱۴۔

(۳) سورۂ عنکبوت/ ۶۹۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷، روض الطالب ۲/ ۶۲، المغنی ۱/ ۱۴۸، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۶۔

مبہم اقرار کرنے والے کا اپنے اقرار کی تفسیر کرنا:

۱۳ - جب کوئی ابتداءً یا صحیح دعوی کے جواب میں کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمہ کچھ ہے، تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ اقرار صحیح ہے، اور اس مبہم اقرار کی تفسیر اور وضاحت اس پر واجب ہے، اگر اس نے تفسیر اور وضاحت میں ایسی چیز کا نام لیا جس کی مالیت ہو تو اس کی وضاحت قبول کی جائے گی، خواہ بیان کردہ چیز کم ہو یا زیادہ (۱)۔

اگر اس نے وضاحت میں اتنی مقدار بیان کی جس کی کچھ مالیت نہ ہو، لیکن بیان کردہ چیز جس جنس سے تعلق رکھتی ہے اس کو بطور مال جمع کیا جاتا ہے، مثال کے طور پر گندم کا ایک دانہ تو شافعیہ کے نزدیک اس کی وضاحت قبول کی جائے گی، کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس کا بلا اجازت لینا حرام ہے، اور لینے والے پر اس کا واپس کرنا واجب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کے بیان اور وضاحت کو قبول کرنے کے لئے شرط ہے کہ بیان کردہ چیز کی کوئی قیمت ہو، حنابلہ کے نزدیک یہی راجح ہے، اور شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے (۲)۔

اگر بیان کردہ چیز مال کی جنس سے نہ ہو تو اگر اس کی منفعت کی وجہ سے اس کا رکھنا جائز ہو، جیسے سدھایا ہوا یا سدھائے جانے کے لائق کتا اور گوبر تو اس کی وضاحت قبول کی جائے گی، اور اگر وضاحت میں ایسی چیز بیان کرے جس کا پالنا اور رکھنا جائز نہ ہو، جیسے غیر ذمی کی شراب، یا ایسا کتا جس کو پالنا جائز نہ ہو تو اس کی وضاحت قبول نہیں کی جائے گی۔

اگر مبہم اقرار کی وضاحت ودیعت یا حق شفعہ کے ذریعہ کی تو اس کی وضاحت قبول کی جائے گی (۱)۔

مبہم اقرار کرنے والا اگر اس کی تفسیر اور وضاحت کرنے کے لئے آمادہ نہ ہو تو اس وقت تک اسے قید میں رکھا جائے گا جب تک وہ وضاحت نہ کرے، کیونکہ مبہم اقرار کی وضاحت اس پر لازم ہے، مجمل اقرار کی تفسیر سے گریز کرکے وہ اس شخص کی مانند ہو گیا جو ایسے حق کی ادائیگی سے گریز کرے جو اس پر واجب ہو۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ اسے قید میں نہیں رکھا جائے گا، اگر کسی دعوی کے جواب میں مبہم اقرار ہو اور اس کی وضاحت سے گریز کرے تو اسے منکر قرار دیا جائے گا، اور اس سے قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا، اگر تفسیر و وضاحت سے انکار پر اس کا اصرار برقرار رہے اور قسم نہ کھائے تو اسے قسم سے انکار کرنے والا قرار دیا جائے گا اور مدعی سے قسم لی جائے گی، اگرچہ اس کی طرف سے جس کے لئے حق کا اقرار کیا گیا ہے پہلے سے کوئی دعویٰ نہ ہو اور انہوں نے کہا کہ حصول مقصود کی اگر کوئی صورت نکل سکے تو قید نہیں کیا جائے گا (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اقرار'' میں ہے۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۷۱، المغنی ۵/ ۱۸۷، ابن عابدین ۴/ ۴۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۴۸، ۴۴۹، المغنی ۵/ ۱۸۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۷۱۔

(۲) المغنی ۵/ ۱۸۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۷۱، ۳۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۶۔

تفسیق

تعریف:

۱-تفسیق فسق کا مصدر ہے، اگر فسق کی طرف منسوب کیا جائے تو کہا جاتا ہے: فسقه، دراصل فسق کا معنی نکلنا ہے، البتہ اس کا غالب استعمال اطاعت اور استقامت سے نکلنے کے معنی میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "فسقت الرطبة"، یعنی کھجور اپنی چھال سے باہر آ گئی۔

فسق کا معنی فجور اور راہ حق سے ہٹ جانا اور امر خداوندی کا ترک اور نافرمانی کرنا ہے، قرآن مجید میں ہے: "وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ" (یہ بے حکمی ہے) یعنی حق سے ہٹ جانا ہے [(۱)]۔

عسکری نے کہا ہے: کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر کے اللہ تعالی کی اطاعت سے نکل جانا فسق ہے، اور فجور معاصی میں مشغول ہونا اور اس میں توسع اختیار کرنا ہے [(۲)]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی میں ہی ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف: تعدیل:

۲ - تعدیل کا ایک معنی عدالت کی طرف منسوب کرنا ہے، اگر گواہ کی نسبت عدالت کی طرف کی جائے اور اس کو عادل کہا جائے تو کہا جاتا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط مادہ: "فسق"، الکلیات لأبی البقا ۳/ ۳۴۸، ۳۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۵۔

(۲) الفروق للعسکری رص ۲۲۵۔

ہے: "عدّلت الشاهد"، لغت میں عدالت کے معنی استقامت کے ہیں، شریعت کی اصطلاح میں دین میں جو چیزیں ممنوع ہیں ان سے بچتے ہوئے راہ حق پر گامزن رہنا عدالت ہے۔

اس اعتبار سے تعدیل تفسیق کی ضد ہے [(۱)]۔

ب: تکفیر:

۳-تکفیر کا ایک معنی کفر کی طرف منسوب کرنا ہے۔لغت میں کفر کے معنی چھپانے اور ڈھانپنے کے ہیں، اگر کوئی شخص نعمت کو چھپائے اور اس کا شکر ادا نہ کرے تو کہا جاتا ہے: "فلان كفر النعمة"، شریعت کی اصطلاح میں: جن امور کے بارے میں دین کا جز ہونا قطعی طور سے ثابت ہو ان میں سے کسی میں نبی اکرم ﷺ کی تکذیب کا نام کفر ہے، دیکھئے: اصطلاح "کفر"۔

تفسیق اور تکفیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے تفسیق کا لفظ تکفیر سے عام ہے [(۲)]۔

اجمالی حکم:

۴-محدود فی القذف کو فاسق کہنا:

جس پر حدّ قذف جاری کی گئی ہو اس کو فاسق کہا جائے گا، اس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ" [(۳)] (اور جو لوگ

(۱) المصباح المنیر مادہ: "عدل"، القاموس المحیط مادہ: "فسق"، التعریفات الفقہیہ للبرکتی رص ۳۷۴، الکلیات لأبی البقا ۳/ ۲۵۳۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "کفر"، تہذیب الاسماء واللغات ۴/ ۱۱۶، الکلیات لأبی البقاء ۳/ ۳۴۹، ۴/ ۱۱۲، التعریفات الفقہیہ للبرکتی ر ۴۴۵۔

(۳) سورۂ نور ر ۴۔

تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسّی درّے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو، یہی لوگ تو فاسق ہیں)، اگر قاذف ثبوت نہ پیش کر سکے تو قذف سے تین احکام متعلق ہوتے ہیں: حد، ردشہادت اور تفسیق، تا کہ قذف کی سنگینی کا علم ہو اور اس سے روکنے میں تقویت ہو (۱)۔

توبہ کرنے کے بعد فاسق کی شہادت قبول کرنے اور اس کی توبہ کی شرائط کے بارے میں تفصیل ہے جس کے لئے ''توبہ''، ''شہادت''، ''فسق''، اور ''قذف'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

کبیرہ گناہوں کے مرتکب کو فاسق کہنا:

۵- کبیرہ گناہوں کے مرتکب جیسے زانی، لواطت کا مرتکب، قاتل وغیرہ کو فاسق کہنے کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ زنا کی تہمت لگانے والے کو فاسق کہنا اور اس کی شہادت کو رد کر دینا خود نص قرآن سے ثابت ہے، لہٰذا دیگر کبیرہ کے مرتکب کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا (۲)۔ البتہ صغیرہ گناہوں کے مرتکب کو فاسق نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ أَلْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ'' (۳) (وہ لوگ ایسے ہیں جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے بچے رہتے ہیں مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہوں ہوجائیں)۔

کبیرہ کی تفسیر میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''کبائر''، ''عدالت''، ''فسق'' اور ''معصیت'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

(۱) إعلام الموقعین ۱/ ۱۲۲ طبع دار الجیل، أحکام القرآن للهراسی ۴/ ۲۷۱ طبع دار الکتب الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۹۷ طبع الریاض، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۳۲۴ طبع عیسی الحلبی، المنتقی ۵/ ۲۰۷، شائع کردہ دار الکتاب العربی، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۷۱، شائع کردہ دار الکتاب العربی، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۹۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۵، البنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۱۷۶ طبع دار الفکر، مطالب أولی النہی ۶/ ۶۱۲، کشاف القناع ۶/ ۴۱۹، ۴۲۰، المغنی ۹/ ۱۶۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۰۔

(۳) سورۂ نجم/ ۳۲۔

اہل بدعت کو فاسق کہنا:

۶- بدعات عملی ہوں گی یا اعتقادی، عملی بدعات کے بارے میں مالکیہ، حنابلہ، شریک، اسحاق بن راہویہ، ابوعبید اور ابوثور کی رائے یہ ہے کہ ان کے کرنے والوں کو فاسق کہا جائے گا، اور ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ دین میں کسی نئی چیز کی ایجاد عقیدے کی رو سے فسق ہے، اور عملی فسق سے بھی بدتر ہے، خواہ اہل بدعت جان بوجھ کر بدعت کا ارتکاب کریں یا تاویل کر کے کریں، کیونکہ تاویل کی وجہ سے وہ معذور قرار نہیں پائیں گے (۱)۔

حنفیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ خطابیہ فرقہ کو چھوڑ کر دیگر اہل بدعت کی شہادت قبول کی جائے گی (۲)، صرف ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس فرقہ کے لوگ اپنے مذہب کی تائید

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۰، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۲۵ طبع دار الکتب العلمیہ، مطالب أولی النہی ۶/ ۶۱۵، شائع کردہ المکتب الإسلامی، المغنی ۹/ ۱۶۵، ۱۶۶، البنایہ ۷/ ۱۸۱۔

(۲) خطابیہ: غالی روافض کا ایک فرقہ ہے جو ابوالخطاب محمد بن وہب الاجدع کی طرف اپنی نسبت کرتے ہیں، اگر مدعی ان کے سامنے حق پر ہونے کی قسم کھالے تو اس کے حق میں شہادت دینا ان کے نزدیک جائز ہے، اور وہ کہتے ہیں کہ مسلمان جھوٹی قسم نہیں کھا سکتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اگر کوئی شیعہ غیر شیعہ پر کسی حق کا دعویٰ کرے تو باقی تمام شیعوں پر اس کے حق میں شہادت دینا واجب ہے تو ان کی گواہی ان کے فسق کے ظاہر ہونے کی وجہ سے مہتم ہوگی، اس لئے رد کر دی جائے گی (البنایہ ۷/ ۱۸۰، ۱۸۲، الزیلعی ۴/ ۲۲۳، أسنی المطالب ۴/ ۳۵۳)۔

کے لئے اپنے فریق کے خلاف جھوٹ بولنا جائز سمجھتے ہیں۔

اعتقادی بدعات جو کفر کے درجے تک نہ پہنچتی ہوں، ان میں ملوث افراد کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان کو فاسق کہا جائے گا، البتہ اس قسم کے فسق کو فقہاء قبول شہادت کی راہ میں مانع نہیں قرار دیتے ہیں، کیونکہ دین میں غلو اور تعمق کے نتیجے میں یہ لوگ بدعت میں گرفتار ہوئے ہیں، چنانچہ کچھ لوگ گناہ کی سنگینی کو اس حد تک بڑھا دیتے ہیں کہ اسے کفر کا درجہ دیدیتے ہیں، تو ایسا شخص تو خود ہی جھوٹ سے گریز کرے گا، ایسا شخص اس حنفی کی طرح ہوگا جو ''مثلث'' کو جائز سمجھتے ہوئے پیتا ہے (مثلث وہ نبیذ ہے جس کو ایک تہائی پانی رہنے تک پکایا گیا ہو)، یا اس شافعی کی طرح ہوگا جو ذبح کے وقت عمداً بسم اللہ چھوڑنے والے کے ذبیحہ کو جائز سمجھ کر کھاتا ہے، ایسے حنفی یا شافعی کی شہادت رد نہیں کی جائے گی، ویسے ہی اس شخص کی شہادت بھی رد نہیں کی جائے گی، بخلاف عملی فسق کے کہ اس کی وجہ سے شہادت رد کی جائے گی[1]۔

وہ بدعات جو کفر کے درجے کی ہیں، ایسی بدعتوں میں مبتلا افراد کی شہادت جمہور فقہاء کے نزدیک قابل رد ہے، اس کی تفصیل کے لئے ''اہل الأھواء''، ''بدعت''، ''شہادت''، ''عدالت'' اور ''فسق'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

ایسے شخص کو فاسق کہنا جو فاسق نہیں ہے:

۷- جو کسی مسلمان کو فاسق کہے حالانکہ وہ فاسق نہ ہو تو کہنے والے کو سزا دی جائے گی، اس میں اہل علم کا اختلاف نہیں ہے۔

اگر کسی نے کسی فاسق کو اے فاسق کہہ دیا تو یہ کہنے کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی[1]، تفصیلات ''سبّ'' اور ''فسق'' میں دیکھی جائیں۔

بحث کے مقامات:

۸- تفسیق کے احکام تفصیل کے ساتھ فقہاء شہادات، حدقذف اور ردّت کے ابواب میں بیان کرتے ہیں، لہذا تفصیل ان ابواب میں اور ان کی خاص اصطلاحات میں دیکھی جائے اور اسی طرح ''امامت: کبری یا صغری'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

(۱) البنایہ ۷/ ۱۸۱، ۱۸۳، ابن عابدین ۴/ ۳۷۶، أسنی المطالب ۴/ ۳۵۳، المغنی ۹/ ۱۸۱۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۹۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۸، المغنی ۸/ ۲۲۰ طبع الریاض۔

تفضیل

تعریف:

۱-تفضیل لغت میں "فضّله" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **"فضّلت فلانا علی غیرہ تفضیلا "**، یعنی میں نے فلاں کو دوسرے سے ممتاز کیا، دوسرے کے مقابلے میں اس کو افضل کہا، یا اس کو صاحب فضل بنایا، فضل اور فضیلہ نقص اور نقیصہ کی ضد ہے[۱]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تسویہ:

۲-تسویہ "**سوّیت الشيء فاستوی**" سے ماخوذ ہے، یعنی میں نے اسے سیدھا کیا تو وہ سیدھی ہوگئی، اور کہا جاتا ہے: "**قسم الشيء بین الرجلین بالسویة**" کسی چیز کو دو آدمیوں کے درمیان برابر برابر تقسیم کرنا، اس کا ایک معنی "عدل" بھی ہے، کہا جاتا ہے: "**سوّیت بین الشیئین**"، جبکہ دونوں کے درمیان برابری اور عدل ہو، "**سوّیت فلانا بفلان**"، جب تم ایک کو دوسرے کے مثل قرار دو[۲]۔

لہذا تسویہ تفضیل کی ضد ہے۔

(۱) مختار الصحاح، لسان العرب المحیط مادہ: "فضل"۔

(۲) مختار الصحاح، لسان العرب المحیط، القاموس مادہ: "ساوی"۔

اجمالی حکم:

۳-موقع اور محل کے اعتبار سے تفضیل کا حکم الگ الگ ہوگا، کبھی یہ واجب ہوگی جیسے مال غنیمت کی تقسیم میں پیادہ کے مقابلہ میں شہسوار کی تفضیل وترجیح۔

چنانچہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شہسوار کو پیادہ سے زیادہ دیا جائے گا، البتہ گھوڑسوار، گھوڑا اور پیادہ میں سے ہر ایک کو کتنی مقدار دی جائے گی اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ فارس (گھوڑسوار) کو تین حصہ دیا جائے گا، ایک حصہ خود اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کے، ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عمر کی حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ أسهم یوم خیبر للفارس ثلاثة أسهم، سهمان لفرسه وسهم له"**[۱] (نبی اکرم ﷺ نے خیبر کے دن فارس یعنی گھوڑسوار کو تین حصے دیئے، ایک حصہ اس کے لئے اور دو حصے اس کے گھوڑے کے لئے)، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ گھوڑسوار کو دو حصے اور پیدل کو ایک حصہ دیا جائے گا، ان کی دلیل حضرت مجمع بن جاریہ کی حدیث ہے: **"أن رسول الله ﷺ قسم خیبر علی أهل الحدیبیة، فأعطی الفارس سهمین، وأعطی الراجل سهما"**[۲] (اللہ کے رسول ﷺ نے خیبر کو اہل حدیبیہ پر اس طرح تقسیم فرمایا کہ گھوڑسوار کو دو حصے عنایت

(۱) حدیث: "**أسهم یوم خیبر للفارس ثلاثة أسهم، سهمان لفرسه و سهم له** " کی روایت بخاری (الفتح ۶/۶۷ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۸۳، طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**قسم رسو ل الله ﷺ خیبر علی أهل الحدیبیة فأعطی الفارس سهمین، و أعطی الراجل سهما**" کی روایت ابوداؤد (۳/۱۷۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے مجمع بن جاریہ سے کی ہے، ابوداؤد نے کہا: حضرت ابومعاویہ کی حدیث اصح ہے اور اس پر عمل ہے، اس سے مراد ابن عمر کی اوپر والی حدیث ہے، اور ابن حجر نے مجمع کی حدیث کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ الفتح (۶/۶۸ طبع السّلفیہ) میں ہے۔

فرمائے اور پیادہ کو ایک حصہ دیا)۔

مجاہدین میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے کے سلسلے میں اصل یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، البتہ اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے [۱] جس کے لئے اصطلاح ''غنیمت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

۴- زکاۃ دینے میں مختلف اصناف میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے میں، اسی طرح ایک ہی صنف کے افراد میں بعض کو بعض پر ترجیح دینے کے مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تسویہ'' اور کتاب الزکاۃ میں ''مصرف زکاۃ'' پر بحث کرتے ہوئے فقہاء نے تفصیلی کلام کیا ہے [۲]۔

۵- کبھی ایک کو دوسرے پر ترجیح اور فضیلت دینا مکروہ ہوتا ہے، جیسے جمہور فقہاء کے نزدیک عطیہ میں بعض اولاد پر بعض کو فضیلت دینا، اگر کسی نے ایسا کیا تو جائز ہے، امام مالک سے اس مسئلہ میں ممانعت منقول ہے۔ حنابلہ کی رائے ہے کہ اولاد کے درمیان برابری کرنا واجب ہے، اگر ان میں سے کسی خاص کو عطیہ دیا، یا عطیہ دینے میں ایک پر دوسرے کو فضیلت دی، جبکہ اس کی کوئی معقول وجہ نہ ہو تو وہ گنہگار ہوگا، فقہاء کے درمیان تسویہ کے معنی میں اختلاف ہے کہ میراث میں اللہ نے جو تقسیم کی ہے اس کے مطابق ہوگا یا لڑکی کو لڑکے کے برابر دیا جائے گا، اس کے لئے اصطلاح ''تسویہ'' اور ''ہبہ'' کی طرف رجوع کیا جائے [۳]۔

۶- کبھی ایک کو دوسرے پر فضیلت دینا اور ترجیح دینا حرام ہوتا ہے، جیسے ایک بیوی پر دوسری کو ترجیح دینا، بیویوں کے درمیان باری مقرر

(۱) ابن عابدین ۳؍ ۲۳۴، الحطاب ۳؍ ۳۷۱، روضۃ الطالبین ۶؍ ۳۸۳، المغنی ۸؍ ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۸، نیل الاوطار ۷؍ ۲۸۲، ۲۸۴۔

(۲) ابن عابدین ۲؍ ۶۲، القوانین الفقہیہ لابن جزی؍ ۱۱۶، روضۃ الطالبین ۲؍ ۳۳۰، ۳۳۱، قلیوبی ۳؍ ۲۰۲، المغنی ۲؍ ۶۶۹۔

(۳) ابن عابدین ۴؍ ۵۱۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی؍ ۳۷۲، روضۃ الطالبین ۵؍ ۳۷۸، ۳۷۹، المغنی ۵؍ ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶۔

کرنے میں کسی کو ترجیح دینا حرام ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ ان میں سے کسی کو شرف یا کسی اعتبار سے ترجیح حاصل ہو، البتہ نئی کو پرانی پر فضیلت دینے اور باری مقرر کرنے کی نوعیت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے [۱] جس کے لئے اصطلاح ''تسویہ'' اور ''قسم'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

۷- مکہ کو مدینہ پر فضیلت دینے، قبر نبوی کو دوسرے مقامات پر فضیلت دینے، مسجد حرام اور مسجد نبوی میں نماز پڑھنے کو دوسری مسجدوں میں نماز پڑھنے سے افضل قرار دینے، اعضاء وضو کو تین تین بار دھونے اور آداب وضو کو بجالانے، جماعت کی شرکت کو افضل قرار دینے اور وصیت کے اندر ہر صنف کے درمیان کسی کو افضل قرار دینے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں جو اپنی اپنی جگہ پر مذکور ہیں [۲]، نیز اصطلاح ''مدینہ منورۃ''، ''مکہ مکرمہ''، ''قبر''، ''مساجد'' اور ''وصیت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

۸- نیز مالدار کے حج کو غریب کے حج پر فضیلت دینے میں، والدین کی اطاعت پر فرض حج کی ادائیگی کو فضیلت دینے میں، نفل حج پر مسافر خانہ کی تعمیر کو افضل قرار دینے میں، نفل حج کو صدقہ پر افضل قرار دینے میں، یوم عرفہ جب جمعہ کے روز پڑے تو اس کو دوسرے دن پر افضل قرار دینے میں، مدینہ منورہ کے جوار میں رہنے کو مکہ مکرمہ کے جوار میں رہنے پر فضیلت دینے میں یا اس کے برعکس پر کلام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''کتاب الحج'' [۳] اور اصطلاح ''حج'' اور ''جوار''، اسی طرح قرافی نے علوم میں کسی کو کسی پر فضیلت دینے کے سلسلہ میں الفرق؍ ۱۱۳ میں تفصیلی کلام کیا ہے [۴]۔

(۱) ابن عابدین ۲؍ ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲، فتح القدیر ۳؍ ۳۰۰، ۳۰۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی؍ ۲۱۷، روضۃ الطالبین ۷؍ ۳۴۴، ۳۵۲، المغنی ۷؍ ۲۷، ۴۳، ۴۴، الزواجر ۲؍ ۳۵۔

(۲) ابن عابدین ۲؍ ۲۵۶، ۲۵۷، أسنی المطالب ۱؍ ۴۷، نہایۃ المحتاج ۶؍ ۷۹۔

(۳) ابن عابدین ۲؍ ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷۔

(۴) الفروق للقرافی ۲؍ ۲۱۱، ۲۲۹ طبع دار المعرفہ۔

تفلیج

تعریف:

۱-لغت میں تفلیج کا معنی دانتوں کو الگ الگ کرنا ہے، خواہ پیدائشی ہو یا مصنوعی، جیسے کوئی شخص حسین بننے کے لئے اپنے دانتوں کو ریتی وغیرہ سے ریت دے، کہا جاتا ہے: **"رجل أفلج الأسنان"** اور **"امرأة فلجاء الأسنان"** (جس کے دانتوں میں فصل ہو) اور **"رجل مفلج الثنايا"** (وہ شخص جس کے سامنے کے اوپر اور نیچے والے دانت الگ الگ ہوں)۔

اور "متفلجہ" اس عورت کو کہتے ہیں جو حسین بننے کے لئے دانتوں کے درمیان مصنوعی فصل پیدا کرے۔

یہ **"فلج"** (فاء اور لام کے فتحہ کے ساتھ) سے مأخوذ ہے جس کا معنی ثنایا اور رباعیات کے درمیان فاصلہ ہے [۱]۔

رسول اللہ ﷺ کے اوصاف میں آتا ہے کہ آپ مفلج الأسنان تھے، اور ایک روایت میں **"أفلج الأسنان"** کا لفظ آیا ہے، یعنی آپ کے دانتوں کے درمیان فاصلہ تھا، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"كان رسول الله ﷺ: أفلج الثنيّتين وإذا تكلم رئي كالنور يخرج من بين ثناياه"** [۲] (رسول اللہ ﷺ کے ثنایا دانتوں کے درمیان فصل تھا، اور جب آپ کلام فرماتے تھے تو آپ ﷺ کے ثنایا دانتوں کے درمیان سے ایک نور نکلتا ہوا محسوس ہوتا تھا)۔

(۱) لسان العرب مادہ: "فلج"، فتح الباری ۱۰/ ۳۷۲ طبع رئاسة إدارة البحوث الریاض، عمدة القاری شرح صحیح البخاری ۲۲/ ۶۲ طبع المنیریہ، شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۴/ ۱۰۶ طبع المطبعة المصریہ از ہر۔

(۲) حدیث ابن عباس: "كان رسول الله ﷺ أفلج الثنيتين، وإذا تكلم = رؤي كالنور يخرج من بين ثناياه" کی روایت دارمی (۱/ ۳۳ طبع دار المحاسن قاہرہ) نے کی ہے، اور طبرانی نے الأوسط میں کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد للہیثمی (۸/ ۲۷۹ طبع القدسی) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا: "اس میں عبد العزیز بن ابی ثابت ہے جو ضعیف ہے"۔

متعلقہ الفاظ:

الف: تفریق:

۲-لغت میں تفریق، جمع کی ضد ہے، یعنی مختلف اشیاء کو الگ الگ یا ایک ہی شئی کے اجزا کو الگ الگ کرنا۔

اس کا شرعی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

اور یہ تفلیج سے عام ہے، کیونکہ تفریق دانت اور غیر دانت سب میں ہوتا ہے [۱]۔

ب: وشر:

۳-لغت میں وشر کے معنی چیرنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: **"وشر الخشبة وشراً"**، یعنی اس نے لکڑی آرہ سے چیری۔

اور شریعت میں "وشر" کے معنی ہوتے ہیں دانتوں کو تیز اور ان کی نوک کو باریک کرنا۔

حدیث میں ہے: **"نهى عن النامصة والواشرة"** [۲] (آپ ﷺ نے بال اکھاڑنے اور دانتوں کو تیز و باریک کرنے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "فرق"۔

(۲) حدیث: "نهى عن النامصة و الواشرة" کی روایت احمد (۱/ ۴۱۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، احمد شاکر نے مسند احمد پر اپنی تعلیق (۶/ ۲۱ طبع دار المعارف) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

سے منع فرمایا)۔

ان دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ تفلیج دانتوں کے درمیان فصل اوردوری پیدا کرنا ہے، اور وشر کا معنی دانتوں کو تیز اور باریک کرنا ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خوبصورتی کے لئے دانتوں میں تفلیج حرام ہے، اس میں تفلیج کرانے والی اور کرنے والی دونوں برابر ہیں، اور یہ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے انہوں نے فرمایا:"**لعن اللّٰہ الواشمات و المستوشمات، والنامصات والمتنمصات، والمتفلجات للحسن المغیرات خلق اللّٰہ**" (اللہ تعالیٰ نے گودنے والیوں اور گودوانے والیوں، بال اکھاڑنے والیوں اور بال اکھڑوانے والیوں، حسن کے لئے دانتوں میں تفلیج کرنے والیوں اوراللہ کی خلقت کو بدل دینے والیوں پر لعنت کی ہے)۔

راوی کہتے ہیں: ''یہ بات بنی اُسد کی ام یعقوب نامی ایک عورت کو معلوم ہوئی، جو قرآن پڑھ رہی تھی تو وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آئی اوراس نے کہا: وہ کیا حدیث ہے جو آپ کی طرف سے مجھے پہنچی ہے کہ آپؓ نے گودنے والیوں اور گودوانے والیوں، بال اکھاڑنے والیوں اور بال اکھڑوانے والیوں اور خوبصورتی کے لئے دانتوں میں تفلیج کرنے والیوں اوراللہ کی خلقت کو بدل دینے والیوں پر لعنت بھیجی ہے، توانہوں نے فرمایا: میں ان پر کیوں نہ لعنت بھیجوں جن پر رسول اللہ ﷺ نے لعنت بھیجی ہے، اور جو کتاب اللہ میں بھی ہے۔

اس عورت نے کہا: میں نے تو پورا قرآن پڑھا، لیکن یہ حکم اس میں مجھے نہیں ملا، تو انہوں نے فرمایا: اگر تو اسے پڑھتی تو اس میں اس کو

(۱) لسان العرب مادہ: ''وشر''، فتح الباری ۱۰/ ۳۷۲ طبع الریاض۔

ضرور پاتی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:"**وَمَاآتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا**"[1] (تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس سے وہ تمہیں روک دیں رک جایا کرو)۔ عورت نے کہا میں ان میں سے بعض چیزیں تو آپ کی بیوی پر بھی دیکھتی ہوں، فرمایا: پھر جا کر دیکھو، راوی کہتے ہیں کہ وہ عورت حضرت عبداللہ کی بیوی کے پاس گئی تو اس نے وہاں ایسی کوئی چیز نہیں دیکھی، تو آکر کہا کہ میں نے تو کچھ نہیں دیکھا، تب آپؓ نے فرمایا کہ سنو اگر ایسی بات ہوتی تو ہم اسے اپنے نکاح ہی میں نہ رکھتے''[2]۔

انہیں سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا:"**سمعت رسول اللّٰہ ﷺ یلعن المتنمصات و المتفلجات و المؤتشمات اللاتی یغیرن خلق اللّٰہ عزوجل**"[3] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا کہ آپ ﷺ نے بال اکھڑوانے والیوں، تفلیج کرنے والیوں اور گودوانے والیوں پر لعنت بھیجی ہے جو اللہ عزوجل کی خلقت کو بدل دیتی ہیں)۔

پھر یہ حرمت مطلقاً نہیں ہے، بلکہ یہ صرف انہیں عورتوں کے لئے ہے جو ایسا خوبصورتی کے لئے کرتی ہیں، کیونکہ ''للحسن'' میں لام تعلیل کا ہے، ورنہ اگر کسی کو علاج یا دانت میں کسی عیب وغیرہ کی وجہ سے ایسا کرنے کی ضرورت ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے[4]۔

(۱) سورۂ حشر/ ۷۔
(۲) حدیث ابن مسعود:"**لعن اللّٰہ الواشمات**......'' کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۶۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) حدیث ابن مسعود:"**سمعت رسول اللّٰہ ﷺ یلعن المتنمصات و المتفلجات**......'' کی روایت نسائی (۸/ ۱۴۸ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر) اور احمد (۱/ ۴۱۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، احمد شاکر نے مسند احمد پر اپنی تعلیق (۶/ ۲۶ طبع المعارف) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔
(۴) فتح الباری شرح البخاری ۱۰/ ۳۷۲ طبع رئاسۃ إدارۃ البحوث الریاض، عمدۃ القاری شرح البخاری ۸/ ۴۷۴ طبع الأمیریہ بولاق، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۱۰۶ طبع المطبعۃ المصریہ ازہر، عون المعبود شرح سنن ابی داؤد ۱۱/ ۲۲۶

۵- تفلیج عادتاً ثنایا اور رباعی دانتوں کے درمیان ہوتی ہے۔

اور عینی کہتے ہیں کہ ایسا صرف ثنایا اور رباعی دانتوں میں ہی ہوتا ہے۔

تفلیج کا ہونا عورت میں مستحسن ہے، چنانچہ اکثر وہ عورتیں ایسا کرتی ہیں جن کے دانت آپس میں ملے ہوئے ہوتے ہیں، تاکہ ان میں فصل پیدا ہوجائے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں: ایسا بوڑھی اور ادھیڑ عمر کی عورتیں کم سنی کے اظہار اور دانتوں کی خوبصورتی کے لئے کرتی ہیں، کیونکہ دانتوں کے درمیان یہ لطیف سا فصل چھوٹی بچیوں میں ہوتا ہے، چنانچہ عورت جب بوڑھی ہوجاتی ہے اور اس کی عمر زیادہ ہوجاتی ہے تو وہ اپنے دانتوں کو باریک اور خوبصورت بنانے کے لئے ریتی سے ریت دیتی ہے جس سے اس کے کم عمر ہونے کا خیال ہوتا ہے[1]۔

تفلیس

دیکھئے: "افلاس"۔

= طبع المکتبۃ السّلفیہ۔

(۱) سابقہ مراجع۔

تفویض

تعریف:

۱- لغت میں تفویض "فوّض" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "فوضت إلى فلان الأمر" یعنی میں نے فلاں کو معاملہ سونپ دیا اور اس کو اس میں حاکم بنا دیا[1] اور اسی سے حدیث فاتحہ ہے: "فوض إليّ عبدی"[2] (میرے بندے نے میرے سپرد کردیا)، اور اصطلاح میں یہ نکاح کے باب میں مستعمل ہے، کہا جاتا ہے: "**فوضت المرأة نكاحها إلى الزوج حتى تزوجها من غير مهر**" (یعنی عورت نے اپنے نکاح کا معاملہ شوہر کے سپرد کردیا، تاکہ وہ بغیر مہر کے اس سے شادی کرلے)، اور کہا جاتا ہے: "فوضت" یعنی اس نے مہر کے حکم کو چھوڑ دیا، چنانچہ اس کی صفت "مفوِّضه" (واؤ کے کسرہ کے ساتھ) ہے، اس لئے کہ اس نے اپنا معاملہ بغیر مہر کے شوہر یا ولی کے سپرد کردیا۔

اور مفوَّضه (واؤ کے فتحہ کے ساتھ) اس عورت کو کہتے ہیں جس کو ولی نے بغیر مہر کے شوہر کے سپرد کردیا ہو[3]۔

اور طلاق کے باب میں اس کا مطلب ہے: بیوی کی طلاق کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "فوض"۔

(۲) حدیث: "فوض إلي عبدي" کی روایت مسلم (۱/۲۹۶ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۲/۲۴۱، ۲۴۲ طبع المکتب الإسلامی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ احمد کے ہیں۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۱۳، مغنی المحتاج ۳/۲۲۹، کشاف القناع ۵/۱۵۶۔

معاملہ کو اسی کے سپرد کردینا[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - توکیل:

۲-"وكّل إليه الأمر" کا معنی ہے: معاملہ کو سپرد کرنا اور توکیل کا مطلب ہے: جائز اور معلوم تصرف میں نائب بنانا۔ اور بیوی کی توکیل کا مطلب طلاق کے معاملہ کو اس کے سپرد کرنا ہے اور شافعیہ کے قول قدیم کے مطابق طلاق میں تفویض بعینہ اسی کا نام ہے، اور مالکیہ کے نزدیک یہ تفویض کی تین قسموں یعنی توکیل، تملیک اور تخییر میں سے ایک ہے۔ اور حنابلہ کے نزدیک بیوی کے معاملہ کو اس کے سپرد کردینا اور طلاق کو اسی کے ارادے پر معلق کردینا توکیل کے باب میں شامل ہے[2]۔

ب: تملیک:

۳-"أملكه الشيء وملّكه إياه تمليكاً" کا معنی کسی کو کسی چیز کا مالک بنانا ہے۔

حنفیہ اور قول جدید میں شافعیہ نے بیوی کو طلاق تفویض کرنے کو تملیک کہا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک تفویض کی تین قسموں میں سے یہ بھی ایک قسم ہے، اور حنابلہ نے دوسرے الفاظ کو نظر انداز کرتے ہوئے لفظ اختیار کے ساتھ اس کو خاص کیا ہے[3]۔

(۱) ابن عابدین ۲/۴۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۰۵، مغنی المحتاج ۳/۲۸۵، کشاف القناع ۵/۲۵۷۔

(۲) لسان العرب مادہ: "وکل"، الدسوقی ۲/۴۰۶، مغنی المحتاج ۳/۲۸۶، کشاف القناع ۵/۲۵۷۔

(۳) لسان العرب مادہ: "ملک"، ابن عابدین ۲/۴۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۰۶، مغنی المحتاج ۳/۲۸۶، کشاف القناع ۵/۲۵۶۔

ج: تخییر:

۴-تخییر "خيّرته بين الشيئين" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے: تم نے اس کو دو چیزوں میں اختیار دے دیا، چنانچہ اس نے ان دونوں چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرلیا اور اسی کو پسند کرلیا، اور تفویض کی حقیقت یہ ہے کہ بیوی کو شوہر کے نظام میں رہنے یا الگ ہونے کا اختیار دے دیا جائے، خواہ اس کو طلاق کا مالک بنا دیا جائے یا طلاق واقع کرنے میں اس کو وکیل بنا دیا جائے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "لما أمر النبي ﷺ بتخيير نسائه وبدأ بي......"[1] (نبی کریم ﷺ کو ازواج مطہرات کو اختیار دینے کا حکم دیا گیا اور آپ ﷺ نے مجھ سے شروع کیا......) اور فقہاء نے لفظ "اختاري" (تجھے اختیار ہے) کو تفویض کا ایک صیغہ قرار دیا ہے[2]۔

تفویض سے متعلق احکام:

اول: نکاح میں تفویض:

تفویض کی حقیقت اور اس کا حکم:

۵-تفویض سے مراد عقد نکاح کے وقت مہر کی تعیین سے خاموشی اختیار کرنا ہے، اور یہ زوجین میں سے کسی ایک کو یا ان دونوں کے علاوہ کسی دوسرے کے سپرد کردیا جائے گا۔

اور علماء کا نکاحِ تفویض کے جائز ہونے پر اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَم تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً"[3] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر

(۱) حدیث: "لما أمر النبي ﷺ بتخيير نسائه، وبدأ بي ......" کی روایت مسلم (۲/۱۱۰۴-۱۱۰۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب مادہ: "خیر"، ابن عابدین ۲/۴۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۰۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۶۔

کیا طلاق دے دو)، نیز حضرت معقل بن سنانؓ سے مروی ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق، وكان زوجها مات، ولم يدخل بها، ولم يفرض لها صداقا، فجعل لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط"[1] (نبی کریم ﷺ نے بروع بنت واشق کے بارے میں فیصلہ فرمایا، ان کے شوہر کا انتقال ہوگیا تھا، انہوں نے ان کے ساتھ وطی نہیں کی تھی اور نہ ان کا کوئی مہر متعین کیا تھا، چنانچہ آپ ﷺ نے بغیر کسی کمی زیادتی کے ان کے لئے ان کی عورتوں کے مہر کے برابر مقرر فرمادیا)، اور اس لئے بھی کہ نکاح کا مقصد مہر نہیں ہے بلکہ جوڑنا اور ایک دوسرے سے فائدہ اٹھانا ہے، چنانچہ نکاح ذکرِ مہر کے بغیر صحیح ہے[2]۔

۶ - اور بعض ان صورتوں میں فقہاء کا اختلاف ہے جن میں عقدِ نکاح میں تعیین مہر نہیں ہوتی، کیا اس کو تفویض شمار کر کے اس کا حکم دیدیا جائے گا یا نہیں دیا جائے گا؟ جیسے مہر نہ ہونے اور اس کے ختم کرنے پر باہم رضامندی کی شرط، چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک یہ تفویض کی شکلیں ہیں، اور اسی وجہ سے وہ ان صورتوں میں عقدِ نکاح کو صحیح قرار دیتے ہیں، اور یہ اس لئے کہ مہر عقدِ نکاح میں نہ رکن ہے اور نہ شرط، بلکہ عقدِ نکاح کے احکامات میں سے یہ بھی ایک حکم ہے، چنانچہ اس میں خلل ہونے سے عقدِ نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

اور مالکیہ کے نزدیک ان صورتوں میں نکاح فاسد ہوجائے گا، اور ان کے نزدیک وطی سے پہلے پہلے اس کا فسخ کرنا واجب ہے، اگر وطی کرلے تو

(۱) حدیث: "قضى في بروع بنت واشق......" کی روایت ابوداؤد ۲۰/۵۸۸ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/۴۵۰ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: ابن مسعود کی حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۲۷۴، تبیین الحقائق ۲/۱۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۱۳، القوانین الفقہیہ/۲۰۸، مغنی المحتاج ۳/۲۲۹، کشاف القناع ۵/۱۵۶، احکام القرآن لابن العربی ۱/۲۱۸۔

عقد ثابت ہوجائے گا اور اس کے لئے مہر مثل واجب ہوگا[1]۔

تفویض کی اقسام:

۷-نکاح میں تفویض کی دو قسمیں ہیں:

الف-تفویض مہر: اس کا مطلب ہے اس مہر پر نکاح کرنا جو بیوی چاہے، یا شوہر یا ولی چاہے، یا ان کے علاوہ کوئی اور چاہے، اور مالکیہ اس قسم کو تفویض نہیں کہتے ہیں بلکہ ان کے یہاں اس کا نام تحکیم ہے۔

ب-تفویض بضع: اس کا مطلب ہے کہ باپ اپنی اس بیٹی کا نکاح جس پر اس کو ولایت اجبار حاصل ہے بغیر مہر کے کردے، یا عورت اپنے ولی کو اجازت دے دے کہ وہ بغیر مہر کے اس کا نکاح کردے[2]۔

نکاح تفویض کے واجبات:

۸- حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک (جو شافعیہ کے نزدیک اظہر کے مدمقابل ہے) یہ ہے کہ نکاح تفویض میں عقد کی وجہ سے مہرِ مثل واجب ہوجاتا ہے، اور موت یا وطی سے مؤکد اور ثابت ہوجاتا ہے۔

اور شافعیہ کی رائے اظہر قول کے مطابق یہ ہے کہ وطی سے مہر مثل واجب ہوتا ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک وطی اور موت کے درمیان فرق ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ وطی سے واجب ہوتا ہے، موت سے نہیں، تفصیل آگے آرہی ہے۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وطی سے پہلے طلاق دے دی تو عورت کو صرف متعہ ملے گا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "لاَ جُنَاحَ

(۱) فتح القدیر ۳/۲۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۰۳، ۳۱۳، مغنی المحتاج ۳/۲۲۹، کشاف القناع ۵/۱۵۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۲۸، کشاف القناع ۵/۱۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۱۳۔

عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَّمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ"[1] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو، وسعت والے کے ذمہ اور اس کی حیثیت کے لائق ہے اور تنگی والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق، (یہ) خرچ شرافت کے موافق ہو (اور یہ) واجب ہے خوش معاملہ لوگوں پر)، البتہ اس کے وجوب کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء وجوب کے قائل ہیں، اس لئے کہ صیغۂ امر کا تقاضا وجوب ہے، اور اللہ تعالی کے قول "حَقاً عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ" کا اس سے کوئی تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ واجب کو ادا کرنا احسان ہی ہے اور اس لئے بھی کہ مفوّضہ عورت کے لئے کوئی چیز واجب نہیں ہے، لہذا اس کی وحشت کو دور کرنے کے لئے اس کے لئے متعہ واجب ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ"، شافعیہ کا قول قدیم بھی یہی ہے، وہ کہتے ہیں: اگر متعہ واجب ہوتا تو عامۃ الناس سے محسنین کو خاص نہ کیا جاتا۔

لیکن اگر وطی سے پہلے زوجین میں سے کسی ایک کا انتقال ہوجائے تو اس کے لئے مہرِ مثل کے وجوب میں اختلاف ہے، چنانچہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اگر مفوّضہ عورت کا شوہر وطی سے پہلے مرجائے تو وہ عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی، اس لئے کہ حضرت معقل بن سنانؓ سے مروی ہے: "أن النبی صلی الله علیه وسلم قضی في بروع بنت واشق، وکان زوجها مات، ولم یدخل بها ولم یفرض لها صداقا، فجعل لها مهر نسائها لا وکس ولا شطط"[1] (نبی کریم ﷺ نے بروع بنت واشق کے بارے میں فیصلہ فرمایا، ان کے شوہر کا انتقال ہوگیا تھا اور انہوں نے ان سے وطی نہیں کی تھی اور نہ ان کا مہر مقرر کیا تھا، چنانچہ آپ ﷺ نے بغیر کسی کمی زیادتی کے ان کی عورتوں کے مہر کے برابر ان کا مہر متعین فرمادیا)۔

اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کو مہر نہیں ملے گا اگرچہ اس کے لئے میراث ثابت ہے[2]۔

دوم: طلاق میں تفویض:

طلاق میں تفویض کا حکم:

۹- بیوی کو طلاق تفویض کرنا جائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: حضرت ابوبکرؓ نے نبی کریم ﷺ کے پاس جانے کی اجازت طلب کی، انہوں نے آپ ﷺ کے درِمبارک پر لوگوں کو بیٹھے ہوئے دیکھا، ان میں سے کسی کو اندر جانے کی اجازت نہیں ملی، حضرت جابر کا بیان ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کو اجازت مل گئی اور آپ اندر تشریف لے گئے، پھر حضرت عمرؓ آئے اور اجازت طلب کی، چنانچہ ان کو بھی اجازت مل گئی، انہوں نے نبی کریم ﷺ کو غصہ کی حالت میں

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۶۔

(۱) حدیث: "قضی في بروع بنت و اشق و کان زوجها مات......" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳/۲۰۰، ابن عابدین ۲/۳۳۴، ۳۳۵، ، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۰۱، ۳۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۴۲۶، القوانین الفقہیہ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۲/۲۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۴۱، کشاف القناع ۵/۱۴۷، ۱۵۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۰۵، مغنی المحتاج ۳/۲۸۵، کشاف القناع ۵/۲۵۴، تفسیر القرطبی ۱۴/۱۶۲، احکام القرآن لابن العربی ۳/۱۵۰۵، أحکام القرآن للجصاص ۳/۴۳۹۔

خاموش بیٹھے ہوئے دیکھا، اور آپ ﷺ کے ارد گرد ازواج مطہرات جمع تھیں، حضرت جابر کا بیان ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: بخدا میں ضرور کوئی ایسی بات کہوں گا جس سے نبی کریم ﷺ کو ہنسی آجائے، چنانچہ حضرت عمر نے کہا: اے اللہ کے رسول! بنت خارجہ اگر مجھ سے نفقہ کا مطالبہ کرے تو میں اس کی گردن مروڑ دوں، چنانچہ نبی کریم ﷺ ہنس پڑے اور فرمایا: "هن حولي كما ترى يسألنني النفقة" (یہ جو میرے اردگرد تم عورتوں کو دیکھ رہے ہو ان کا بھی مجھ سے نفقہ کا مطالبہ ہے)، یہ سن کر حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہؓ کی گردن پکڑ لی، اور حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہؓ کی گردن پکڑ لی، اور دونوں کی زبان پر یہ الفاظ تھے، تم نبی کریم ﷺ سے ایسی چیز کا مطالبہ کر رہی ہو جو ان کے پاس نہیں ہے تو وہ کہنے لگیں: بخدا ہم کبھی بھی نبی کریم ﷺ سے ایسی چیز کا مطالبہ نہیں کریں گے جو آپ ﷺ کے پاس نہ ہو، پھر آپ ﷺ ان سے ایک ماہ یا ۲۹ دنوں تک علاحدہ رہے، پھر آپ ﷺ پر یہ آیات نازل ہوئیں: "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلاً وَّ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالدَّارَ الْاٰخِرَةَ فَإِنَّ اللّٰهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيْمًا"[1] (اے نبی آپ اپنی بیویوں سے فرما دیجئے کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو تو آؤ میں تمہیں کچھ متاع (دنیوی) دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کر دوں اور اگر تم مقصود رکھتی ہو اللہ کو اور اس کے رسول کو اور عالم آخرت کو تو اللہ نے تم میں سے نیک کرداروں کے لئے اجر عظیم تیار کر رکھا ہے)، حضرت جابرؓ کا بیان ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے ابتداء کی اور فرمایا: "يا عائشة، إني أريد أن أعرض عليک أمرا أحب ألا تعجلي فيه حتى تستشيري أبويک، قالت: وما هو يا رسول الله؟ فتلا عليها الآية، قالت: أفيک يا رسول الله أستشير أبوي!! بل أختار الله ورسوله والدار الآخرة، وأسألک ألا تخبر امرأة من نسائک بالذي قلت، قال: لا تسألني امرأة منهن إلا أخبرتها، إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا، ولكن بعثني معلما ميسرا"[1] (اے عائشہ! میں تمہارے سامنے ایک اہم معاملہ پیش کر رہا ہوں اور میری خواہش ہے کہ تم اس کے فیصلہ میں جلد بازی نہ کرو، بلکہ اپنے والدین سے مشورہ کر لو، حضرت عائشہؓ نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! ایسا کون سا معاملہ ہے؟ چنانچہ آپ ﷺ نے ان کے سامنے آیت کریمہ کی تلاوت فرمائی۔ حضرت عائشہؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول کیا میں آپ کے سلسلہ میں اپنے والدین سے مشورہ کروں، بلکہ میں اللہ کو، اس کے رسول کو اور عالم آخرت کو اختیار کرتی ہوں، اور میری آپ ﷺ سے ایک درخواست ہے کہ آپ ﷺ میری ان باتوں کا تذکرہ اپنی کسی بیوی کے سامنے نہ فرمائیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر ان میں سے کوئی مجھ سے اس سلسلہ میں پوچھے گی تو میں اس کے سامنے تذکرہ کر دوں گا، اس لئے کہ بے شک اللہ تعالی نے مجھے دشواری میں ڈالنے والا اور تکلیف پہنچانے والا بنا کر نہیں بھیجا ہے، بلکہ مجھے معلّم اور آسانی پیدا کرنے والا بنا کر بھیجا ہے)۔

طلاق میں تفویض کی حقیقت اور اس کا طریقہ:

۱۰ - حنفیہ اور قول جدید کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ تفویض طلاق کا مالک بنانا ہے، اسی بنیاد پر حنفیہ نے کہا کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس لئے کہ تملیک صرف ملک سے مکمل

(۱) سورۂ احزاب / ۲۸، ۲۹۔

(۱) حدیث: "دخل أبوبكر يستأذن على رسول الله ﷺ فوجد الناس......" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

ہوجاتی ہے، قبول کرنے پر موقوف نہیں رہتی ہے۔

اور شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ طلاق دینے سے پہلے پہلے اس کو رجوع کا اختیار ہے، اس لئے کہ تملیک میں قبول سے پہلے پہلے رجوع جائز ہے، اور اس لئے بھی کہ ان کے نزدیک تملیک کے واقع ہونے کے لئے عورت کو فوراً طلاق دینا شرط ہے، اور یہ اس لئے کہ تطلیق ان کے نزدیک تملیک کا جواب ہے، تو وہ اس کے قبول کے مثل ہے، اور اس کا قبول فوری ہوتا ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک تفویض ایک جنس ہے جس کی تین قسمیں ہیں: تفویض توکیل، تفویض تخییر، تفویض تملیک، اور ان اقسام کے درمیان فرق کرنا شوہر کے الفاظ کے ذریعہ ممکن ہے، چنانچہ ایسا لفظ جس کے استعمال سے طلاق دینے کا معاملہ غیر کے ہاتھ میں چلا جائے لیکن شوہر کو طلاق دینے سے روکنے کا حق حاصل ہو تو وہ تفویض توکیل ہے، اور ایسا لفظ جو عورت کو زوجیت میں رہنے یا نہ رہنے کا مختار بنادے تو وہ تفویض تخییر ہے، اور ایسا لفظ جس سے طلاق کا معاملہ عورت کے ہاتھ میں یا کسی دوسرے کے ہاتھ میں چلا جائے لیکن اس میں تخییر نہ ہو تو وہ تفویض تملیک ہے۔ اور اس کو رجوع کا اختیار صرف تفویض توکیل میں ہے، باقی دونوں میں نہیں ہے، اس لئے کہ تفویض توکیل میں شوہر نے طلاق دینے میں بیوی کو اپنا نائب بنایا ہے، اور ان دونوں قسموں میں شوہر نے اپنی پوری ملکیت (اختیار) بیوی کو سونپ دی ہے، تو یہ دونوں قسمیں زیادہ قوی ہیں۔

اور حنابلہ کے نزدیک تفویض کے الفاظ میں فرق ہے، انہوں نے ان دو جملوں یعنی "أمرک بیدک" (تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے) اور "طلقي نفسک" (اپنے آپ کو طلاق دے دو) کو توکیل قرار دیا ہے، تو عورت کے لئے اس وقت تک مہلت رہے گی جب تک کہ شوہر فسخ نہ کردے یا وطی نہ کرلے، اور ایک صیغہ یعنی "اِختاري" (تو اختیار کرلے) خیار تملیک ہے، تو اس صورت میں عورت کو فوراً طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، تاخیر کی گنجائش نہیں ہوگی الا یہ کہ شوہر اس کو تاخیر کی اجازت دے دے[1]۔

طلاق میں تفویض کے الفاظ:

۱۱ - جمہور فقہاء کے نزدیک طلاق میں تفویض کے الفاظ کی دو قسمیں ہیں: صریح، کنایہ، صریح وہ ہے جس میں لفظِ طلاق کا استعمال ہو، جیسے: "**طلقی نفسک اِن شئت**" (اگر تم چاہو اپنے آپ کو طلاق دے دو)، اور کنایہ وہ ہے جس میں لفظ طلاق کا استعمال نہ ہو جیسے کہا جائے: "**اختاري نفسک**" (تم خود کو اختیار کرلو) اور "**أمرک بیدک**" (تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے)۔

اور حنابلہ کے نزدیک کنایہ کے دونوں الفاظ میں فرق ہے، ان کے نزدیک لفظِ اُمر کنایۂ ظاہرہ ہے، اور لفظِ خیار کنایہ خفیّہ ہے، اور صریح الفاظ کے برعکس تفویض کے کنائی الفاظ میں نیت کی ضرورت ہوگی[2]۔

زوجہ کی مدتِ تفویض:

۱۲ - صیغۂ تفویض کی تین صورتیں ہیں: یا تو مطلق ہوگا، یا متعین مدت کے ساتھ مقید ہوگا، یا غیر متعین مدت کے ساتھ مقید ہوگا۔

الف: اگر صیغۂ تفویض مطلق ہو تو جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے حق طلاق اس کے مجلس علم کے ساتھ مقید ہوگا، خواہ مجلس طویل ہو، جب تک کہ عورت حقیقی طریقہ پر مجلس تبدیل نہ

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۶، کشاف القناع ۵/ ۲۵۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۴۷۵، ۴۸۱، ۴۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۵، ۲۸۶، کشاف القناع ۵/ ۲۵۶۔

کردے، مثلاً وہاں سے کھڑی ہوجائے، یا حکماً اس کی مجلس تبدیل ہوجائے اس طور پر کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جس سے اس کا مجلس سے اعراض کرنا سمجھا جائے اور مجلس ختم ہوجائے، اور امام مالک فرماتے تھے کہ مطلق تخییر اور تملیک اس کے اختیار میں رہیں گی جب تک کہ وہ حاکم کے سامنے پیش نہ ہو، یا اپنے شوہر کو جان کر بخوشی اپنی ذات سے تمتع حاصل کرنے کا موقع نہ دے دے، لیکن بعد میں انہوں نے جمہور کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، اور ابن قاسم نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور دردیر اور دسوقی نے اس کو راجح قرار دیا ہے۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی اتنی دیر تاخیر کرے جتنی دیر میں ایجاب وقبول میں انقطاع ہوجاتا ہے اور پھر اس کے بعد طلاق دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اور حنابلہ کے نزدیک تفویض کے ہر صیغہ کا ایک الگ خاص حکم ہے۔

چنانچہ اگر شوہر بیوی سے کہے: "أمرک بیدک"، تو اس میں مجلس کی کوئی قید نہیں ہے، اور اس میں بیوی کو مہلت کے ساتھ حق طلاق حاصل رہے گا، اس لئے کہ یہ توکیل ہے جو تمام زمانوں کو شامل ہے جب تک کوئی قید نہ لگائی جائے، اسی طرح حکم میں تراخی اور وسعت کے ساتھ حق طلاق حاصل رہے گا اگر کہے: "طلقی نفسک"، اس لئے کہ اس نے بیوی کو پورا معاملہ سونپ دیا، چنانچہ یہ بھی "أمرک بیدک" کے مشابہ ہے۔

اور اگر بیوی سے کہے: "اِختاری نفسک"، تو اس میں مجلس کی قید ہوگی، نیز یہ بھی شرط ہے کہ ایسے کام میں مشغول نہ ہو جس کی وجہ سے عرف میں مجلس ختم ہوجاتی ہے، اور حضرت عمر، عثمان، ابن مسعود اور جابرؓ سے یہی مروی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ خیارِ تملیک ہے، تو خیار قبول کی طرح یہ بھی فوری طور پر ثابت ہوگا، الا یہ کہ اس کو مزید مہلت دیدے مثلاً کہے: "اختاري نفسک یوماً أو أسبوعاً أو شهراً"، وغیرہ تو اس صورت میں وہ اس کی مالک رہے گی۔

ب: اور اگر صیغۂ تفویض تمام اوقات کو عام ہو تو عورت کو حق ہوگا کہ جب چاہے اپنے کو طلاق دیدے اور اس میں مجلس کی کوئی قید نہیں ہوگی۔

اور مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ طلاق لینے یا تملیک کو ساقط کرنے کے لئے معاملہ قاضی کے پاس نہ پہنچا ہو، یا اس کی جانب سے کوئی ایسا فعل صادر نہ ہو جس سے تملیک کا ساقط کرنا معلوم ہو، مثلاً وہ شوہر کو اپنے ساتھ استمتاع پر قدرت دے دے، اور یہ اس لئے ہے کہ ان کے نزدیک حالت تفویض میں اس وقت تک زوجین کو ایک دوسرے سے الگ رہنا واجب ہے جب تک کہ بیوی طلاق لے کر یا حق واپس کر کے جواب نہ دیدے، ورنہ شوہر ایسے نکاح میں استمتاع کرے گا جس کی بقا مشکوک ہے، اور یہ مسئلہ تفویض تملیک اور تخییر میں ہے، توکیل میں ایسا نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں شوہر اس کو وکالت سے معزول کرسکتا ہے۔

ج: اگر صیغۂ تفویض متعین مدت کے ساتھ مقید ہو تو بیوی کو اس مدت کے اختتام تک اپنے کو طلاق دینے کا حق حاصل رہے گا، اور تفویض مؤقت اختتامِ مجلس یا اس سے اعراض کی وجہ سے باطل نہیں ہوگی۔

اور مالکیہ کے نزدیک حاکم کے سامنے پیش کرنے تک یا اس وقت تک کہ اس کی جانب سے کوئی ایسا عمل صادر ہو جس سے معلوم ہو کہ اس نے اپنا حق ساقط کردیا ہے حق باقی رہے گا(۱)۔

(۱) ابن عابدین ۲/۴۷۵، ۴۷۶، ۴۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۰۶، ۴۱۲، نہایۃ المحتاج ۶/۴۲۹، روضۃ الطالبین ۸/۴۶، کشاف القناع ۵/۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الفاظِ تفویض کے ذریعہ واقع ہونے والی طلاق کی تعداد اور ان کی نوعیت:

۱۳ - حنفیہ کے نزدیک طلاق صریح اور کنایہ کی تفویض میں فرق ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر بیوی نے شوہر کی طرف سے طلاق صریح کی تفویض کے بعد اپنے کو طلاق دے دی، تو صرف ایک رجعی طلاق واقع ہوگی، الا یہ کہ شوہر اس کو ایک سے زیادہ کا اختیار دے دے، مثلاً کہے: "طلقي نفسک ما شئت" (تم اپنے کو جتنی چاہو طلاق دے دو)۔

اور اگر طلاق کنایہ کی تفویض ہو مثلاً کہے: "أمرک بیدک" یا "اختاري نفسک" اور بیوی علاحدگی اختیار کرلے تو ایک طلاق بائن پڑے گی، البتہ اگر شوہر طلاق مغلظہ کی نیت کرلے تو بیوی کو الفاظ یا نیت کے ذریعہ طلاق مغلظہ واقع کرنے کا حق ہوگا اور ان کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ مفیدِ بینونت کو جب صریح کے ساتھ جوڑ دیا جائے تو طلاق رجعی ہوگی۔

اور طلاق بائن صرف تفویض کنایہ میں ہوتی ہے، صریح میں نہیں، اس لئے کہ یہ الفاظ کنایہ کے جواب ہیں اور ان کے نزدیک کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ شوہر کا قول: "أمرک بیدک" "اس نے بیوی کے معاملہ کو اس کے سپرد کردیا ہے، تو جب وہ اپنے کو اختیار کرے گی تو اپنے نفس کی مالک ہوجائے گی، اور اپنی ذات کی مالک وہ صرف طلاق بائن میں ہوتی ہے، رجعی میں نہیں۔

اور مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک تفویض کی تین قسمیں ہیں۔ چنانچہ تفویض توکیل میں بیوی کو حق ہے کہ شوہر نے جتنی طلاق کے واقع کرنے کا اس کو وکیل بنایا ہے، اتنی طلاق واقع کرلے، خواہ ایک ہو یا زیادہ، اور یہی مسئلہ تفویض تملیک میں بھی ہے، یعنی اس کو حق ہے کہ شوہر نے ایک یا زیادہ جتنی طلاق کا مالک اس کو بنایا ہے اتنی طلاق واقع کرلے اور شوہر کو بیوی کے ایک سے زائد طلاق واقع کرنے پر نکیر کرنے کا اختیار ہے اگر اس نے مطلق تفویض کی ہو۔

اور تفویض تخییر میں اگر بیوی علاحدگی اختیار کرے گی تو تین طلاق واقع ہوں گی، پس اگر بیوی کہے کہ میں نے ایک طلاق یا دو طلاق اختیار کی تو اس کو یہ حق نہیں ہے، الا یہ کہ شوہر نے خاص طور سے اس کو ایک طلاق یا دو طلاق واقع کرنے کا اختیار دیا ہو، تو ایک یا دو طلاقیں واقع کرسکتی ہے۔

اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ زوجہ کی تفویض طلاق میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، اگر بیوی رجعت کے قابل ہو، البتہ اگر اس سے کہے: "طلقي" اور تین کی نیت کرے اور عورت جواب دے: میں نے طلاق حاصل کرلی اور اس نے بھی تین کی نیت کی تو تین طلاق واقع ہوں گی۔

اور حنابلہ کے نزدیک توکیل اور تملیک میں بیوی کو اختیار ہے کہ اپنے کو تین طلاق دے، لیکن تخییر میں اس کو حق نہیں ہے کہ اپنے کو ایک سے زیادہ طلاق دے، الا یہ کہ شوہر اس کو ایک سے زیادہ کا اختیار دیدے، چاہے الفاظ کے ذریعہ سے دے، یا نیت کے ذریعہ سے اور تخییر مطلق میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی [1]۔

سوم: وزارت میں تفویض:

وزارت کی قسمیں:

۱۴ - فقہاء کے نزدیک وزارت کی دو قسمیں ہیں: وزارت تفویض،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۳/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ/ ۲۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۷، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۹، کشاف القناع ۵/ ۲۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور وزارت تنفیذ، وزارتِ تنفیذ پر بحث اصطلاح ''وزارت'' اور ''تنفیذ'' میں آئے گی۔

وزارت تفویض کی تعریف:

۱۵- وزارت تفویض کا مطلب یہ ہے کہ امام کسی شخص کو اپنا وزیر بنائے اور اس کو اپنی رائے سے امور کا انتظام کرنے اور اپنے اجتہاد سے اس کو نافذ کرنے کا اختیار دے دے۔

اس کی مشروعیت:

۱۶- وزارت تفویض مشروع ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی یہ آیت ہے جس میں اللہ کے نبی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ بیان کیا گیا ہے: ''وَاجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِيْ هَارُوْنَ أَخِي اشْدُدْ بِهٖ أَزْرِيْ وَأَشْرِكْهُ فِيْ أَمْرِيْ''[1] (اور میرے والوں میں سے میرا ایک معاون مقرر کردیجئے (یعنی) ہارون کو کہ میرے بھائی ہیں، میری قوت کو ان کے ذریعہ سے مضبوط کردیجئے اور ان کو میرے (اس) کام میں شریک کردیجئے)، چنانچہ نبوت میں جب وزیر بنانا جائز ہے تو امامت میں تو بدرجہ اولی جائز ہوگا، اور اس لئے بھی کہ امام کو امت کے انتظام کی جو ذمہ داری دی گئی ہے، ان سب کو از خود کسی کو نائب بنائے بغیر ادا نہیں کرسکتا، اور وزیر کو نائب بنالینا جو انتظام میں اس کا شریک ہو امام کا تنہا ان امور کے نافذ کرنے سے زیادہ مفید ہے، کیونکہ وہ وزیر سے ان امور میں مدد طلب کرے گا، اور اس طرح سے وہ لغزشوں سے زیادہ سے زیادہ دور رہ سکتا ہے اور انتشار وفساد سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

ماوردی اور ابویعلی نے جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:[2]

وزارت تفویض سپرد کرتے وقت جو لفظ استعمال کیا جائے اس میں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے: اول عام اختیار، دوم نیابت، پس اگر صرف عام اختیار ہو، نیابت نہ ہو تو وہ ولی عہد بنانے کے ساتھ زیادہ خاص ہے اور اس سے وزارت منعقد نہیں ہوگی، اور اگر صرف نیابت ہو تو نیابت میں عموم خصوص اور تنفیذ وتفویض کا معاملہ مبہم رہے گا تو اس سے بھی وزارت منعقد نہیں ہوگی، اور جب دونوں موجود ہوں تو وزارت منعقد ہوجائے گی اور مکمل ہوجائے گی۔

وزارت تفویض کی شرائط:

۱۷- وزارت تفویض کی سپردگی کے لئے صرف نسب کے علاوہ وہ تمام شرائط ضروری ہیں جو امامت کے لئے ہیں۔

اور امامت کی شرائط سے زائد ایک شرط یہ ہے کہ جنگ اور خراج وغیرہ کے جو امور اس کے سپرد کئے جائیں ان سے اچھی طرح واقف ہو اور اس ذمہ داری کو ادا کرنے کا اہل ہو، کہ بسا اوقات وہ ان کو خود انجام دے گا، اور بسا اوقات ان میں کسی کو نائب بنائے گا[1]۔

وزیر تفویض کے اختیارات:

۱۸- وزیر تفویض کو کافی وسیع اختیارات ہوتے ہیں، لہذا وہ کام جو امام کرسکتا ہے ان میں تین کے علاوہ تمام کاموں کا اختیار وزیر تفویض کو بھی ہوتا ہے۔

اول: ولی عہد بنانا، چنانچہ امیر جس کو مناسب سمجھے ولی عہد بنا سکتا ہے اور وزیر کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے۔

دوم: امام امت کو امامت وقیادت سے استعفا پیش کرسکتا ہے اور وزیر ایسا نہیں کرسکتا۔

---

(۱) سورۂ طٰہ ر ۲۹ تا ۳۲۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳، ولأبی یعلی ر ۱۳۔

(۱) دونوں سابقہ مراجع۔

سوم: امام اس شخص کو معزول کرسکتا ہے جس کو وزیر نے کوئی ذمہ داری سونپی ہو، اور وزیر اس شخص کو معزول نہیں کرسکتا جس کو امام نے کوئی ذمہ داری سونپی ہو۔

اور ان تینوں کے علاوہ تفویض کا حکم اس کے ہر فعل کے جواز کا متقاضی ہے، چنانچہ اگر امام اس کے نافذ کردہ حکم پر اعتراض کرے، تو اگر یہ ایسے حکم میں ہو جو صحیح طریقہ پر نافذ ہو، یا کسی ایسے مال میں ہو جو صحیح مصرف میں خرچ کیا گیا ہو تو امام کے لئے اس کے اپنے اجتہاد سے نافذ کردہ حکم کو توڑنا اور جو مال اس نے اپنی رائے سے صحیح مقام پر خرچ کیا ہے اس کو واپس لینا جائز نہیں ہے، اور اگر یہ اختلاف کسی حکمراں کی تقلید میں یا لشکر کی تیاری میں یا جنگی تدبیر کے سلسلہ میں ہو تو اس صورت میں امام کے لئے اس کو رد کرنا جائز ہے، اس طور پر کہ وہ مقرر کردہ والی کو معزول کردے اور لشکر کو مناسب مقام پر بھیج دے اور جنگ کی عمدہ و بہتر تدبیر کرے، اس لئے کہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ خود اپنے افعال میں اس طرح کی تبدیلی کرے، تو بدرجہ اولی اس کو اپنے وزیر کے افعال میں تبدیلی کا اختیار ہوگا[۱]۔

وزراءِ تفویض کی تعداد:

۱۹ – ماوردی اور ابویعلی نے جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے:[۲] خلیفہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ عام اختیارات کے ساتھ بیک وقت دو آدمیوں کو وزیر تفویض بنائے، جیسا کہ دو آدمیوں کو امام بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بسا اوقات حل وعقد، اور ذمہ دار بنانے یا معزول کرنے میں ان کے درمیان اختلاف ہوسکتا ہے۔

اگر وہ دو آدمیوں کو وزیر تفویض بنائے تو بناتے وقت تین حالتوں میں سے ایک حالت ضرور ہوگی:

پہلی حالت: ان میں سے ہر ایک کو مکمل اختیارات سپرد کردے، تو مذکورہ بالا وجہ سے یہ صحیح نہیں ہوگا، ایسی صورت میں دونوں کی تقرری پر غور کیا جائے گا، اگر دونوں کی تقرری بیک وقت ہوئی ہو تو دونوں کی تقرری باطل ہوگی، اور اگر ایک کی تقرری دوسرے سے پہلے ہو تو پہلی تقرری صحیح ہوگی اور بعد کی تقرری باطل ہوگی۔

دوسری حالت یہ ہے کہ دونوں کو اختیار میں شریک رکھا جائے کہ دونوں مل کر کام کریں، دونوں میں سے کسی کو اکیلے کرنے کا اختیار نہ ہو تو یہ تفویض صحیح ہوگی اور وزارت دونوں میں مشترک ہوگی، کوئی ایک مستقل نہ ہوگا، اور دونوں کا جس پر اتفاق ہوجائے اسے وہ نافذ کرسکتے ہیں، اور جس مسئلہ میں اختلاف ہو اس کو نافذ نہیں کرسکتے، بلکہ یہ خلیفہ کی صواب دید پر موقوف ہوگا، اور ان دونوں وزیروں کے دائرہ اختیار سے باہر ہوگا اور ایسی صورت میں تفویض کی مطلق وزارت سے یہ وزارت اس کی دو وجہ سے کم درجہ کی ہوگی:

اول: جس پر دونوں متفق ہوں اس کو نافذ کرنے کے لئے دونوں کا جمع ہونا ضروری ہے۔

دوم: جس میں دونوں کے مابین اختلاف ہوجائے اس میں ان کا اختیار ختم ہوجاتا ہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ اختیار میں دونوں کو شریک نہ کیا جائے، بلکہ دونوں کو الگ الگ اس طرح اختیار دیا جائے کہ کوئی دوسرے کے اختیار میں شریک نہ ہو، اس کی بھی دو شکلیں ہوسکتی ہیں: یا تو دونوں کو ایسے عمل کے ساتھ خاص کردیا جائے جس میں اختیار تو عام ہو، لیکن عمل خاص ہو، مثلاً ایک کو مشرق کا اور دوسرے کو مغرب کا وزیر بنادیا جائے، یا دونوں کو کسی ایسے اختیار کے ساتھ مخصوص کردیا جائے جس میں عمل تو عام ہو، لیکن اختیار مخصوص ہو، مثلاً ایک کو جنگ کا وزیر

(۱) دونوں سابقہ مراجع۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رے ۲۷، ولأبی یعلی ر ۱۴۔

بنادیا جائے اور دوسرے کوٹیکس کی وصول یابی کا وزیر بنادیا جائے، تو ان دونوں صورتوں میں تقرری صحیح ہوگی، البتہ وہ دونوں وزیر تفویض نہ ہوں گے، بلکہ دومختلف کاموں کے ذمہ دار ہوں گے، اس لئے کہ وزارت تفویض وہ ہے جو عام ہو، اور دونوں وزیروں کا فیصلہ ہر عمل اور ہر اختیار میں نافذ کیا جائے، ایسی صورت میں دونوں کی تقرری شئی مخصوص تک محدود رہے گی اور اسے دوسرے کے عمل واختیار میں دخل دینے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

تقابض

تعریف:

۱ - تقابض ایسا لفظ ہے جس کا تقاضا قبضہ میں شریک ہونا ہے، اور لغت میں اس کا معنی کسی چیز کو ہاتھ میں لینا ہے اور کہا جاتا ہے: "قبض علیه بیده"، یعنی اپنی انگلیوں کو اس پر ملالیا، مٹھی بند کرلی، اور "قبض عنه یده"، یعنی اس کو پکڑنے سے باز رہا [۱]۔

لفظ قبض کا استعمال کسی چیز کے حصول کے لئے بھی ہوتا ہے، اگرچہ اس میں ہاتھ میں لینا نہ پایا جائے، جیسے "قبضت الدار والأرض من فلان"، یعنی میں نے گھر اور زمین کو فلاں سے حاصل کیا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" [۲] (اور حال یہ ہے کہ ساری زمین اس کی مٹھی میں ہوگی قیامت کے دن) یعنی اس کے قبضہ میں ہوگی، اس طرح کہ اللہ کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا مالک نہ ہوگا۔ اور لفظ قبض "بسط" (پھیلانے) کی ضد میں بھی مستعمل ہے۔

اصطلاح فقہاء میں قبض: کسی چیز پر قبضہ اور اس میں تصرف پر قدرت حاصل کرنا ہے، خواہ وہ ایسی چیز ہو جس کا حصول ہاتھ سے ممکن ہو یا ممکن نہ ہو [۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس، لسان العرب مادہ: "قبض"۔

(۲) سورۂ زمر/ ۶۷۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۴۶، شرح مرشد الحیران ۱/ ۵۸، قلیوبی ۲/ ۲۱۵، الحطاب ۴/ ۴۷۸۔

اور مالکیہ کے نزدیک اکثر قبض کی تعبیر لفظ ''حوز'' اور ''حیازۃ'' سے ہوتی ہے (۱)۔

تو تقابض کا مطلب یہ ہوا کہ فریقین میں سے ہر ایک عوض لے لے۔

متعلقہ الفاظ:

الف: تعاطی:

۲- تعاطی ایسا لفظ ہے جس کا تقاضا مشارکت ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ دینا طرفین سے پایا جائے، اسی معنی میں ''**تعاطي في البيع**'' ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ فروخت کنندہ خریدار کو بیع یا تملیک کے طور پر مبیع (سامان) دے، اور مشتری بائع کو ثمن دے اور ایجاب وقبول کا تلفظ نہ ہو (۲)۔

ب: تخلیہ:

۳- تخلیہ ''خلّی'' کا مصدر ہے، اس کا ایک معنی چھوڑ دینا ہے، اگر کسی چیز کو ترک کردے تو کہا جاتا ہے: ''**خليت الشيء وتخليت عنه ومنه**'' (۳)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: کسی آدمی کو بغیر کسی رکاوٹ کے کسی چیز میں تصرف پر قدرت دینا تخلیہ ہے۔

اگر فروخت کنندہ خریدار کو مبیع میں تصرف پر قدرت دے دے تو تخلیہ ہوجائے گا (۴)۔

اور تخلیہ اور قبض میں فرق یہ ہے کہ تخلیہ دینے والے کی طرف سے ہوتا ہے، اور قبض لینے والے کی طرف سے ہوتا ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بیع صرف میں مجلس سے جدا ہونے سے پہلے پہلے تقابض شرط ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**'' (۲) (سونے کے بدلہ سونا، چاندی کے بدلے چاندی، گیہوں کے بدلے گیہوں، جو کے بدلے جو، کھجور کے بدلے کھجور اور نمک کے بدلے نمک کی بیع برابر سرابر اور ہاتھوں ہاتھ ہوگی، اگر جنس بدل جائے تو جس طرح چاہو بیع کرو، بشرطیکہ نقد ہو) یعنی عوضین پر فوراً قبضہ ہو۔

اور جب ربوی مال کو اس کی جنس کے بدلے فروخت کیا جائے تو شرط ہے کہ نقد ہو، برابر سرابر ہو اور جدا ہونے سے قبل ایک دوسرے کا قبضہ ہوجائے، چنانچہ اگر جنس الگ الگ ہوجائے تو کمی بیشی جائز ہے، البتہ نقد ہونا اور جدا ہونے سے پہلے پہلے تقابض شرط ہے، اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، الا یہ کہ عوضین میں ربا کی علت ایک ہو، مثلاً عوضین کیلی یا وزنی ہوں (۳)۔

اور حنفیہ کے نزدیک صرف بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے پہلے تقابض شرط ہے، اس کے علاوہ دیگر ربویات میں ادھار ممنوع ہے، لیکن تقابض شرط نہیں ہے، بلکہ ان میں تعیین کافی ہے، اس لئے

---

(۱) کفایۃ الطالب للقیروانی ر ص ۲۱۲، ۲۱۶۔

(۲) الکلیات للکفوی، الفروق اللغویہ ۲ / ۱۰۲۔

(۳) تاج العروس، متن اللغہ مادہ: ''خلا''۔

(۴) البدائع ۵ / ۲۴۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳ / ۱۴۵، القلیوبی ۲ / ۲۱۵۔

(۱) البدائع ۵ / ۲۴۶، کشاف القناع ۳ / ۳۴۴، قلیوبی ۲ / ۲۱۱، ۲۱۷۔

(۲) حدیث: ''الذهب بالذهب و الفضة بالفضة......'' کی روایت مسلم (۳ / ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

(۳) ردالمحتار ۴ / ۱۸۲، ۱۸۳، فتح القدیر ۵ / ۲۷۵، الاختیار ۲ / ۳۱۔

کہ بیع صرف کے علاوہ میں قبضہ سے پہلے پہلے محض تعیین کے ذریعہ بدل متعین ہوجاتا ہے، اوراس میں تصرف کرنا ممکن ہوجاتا ہے، لہذا اس میں قبضہ کی شرط نہیں ہوگی، بیع صرف کا بدل اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس کی تعیین میں قبضہ شرط ہے، کیونکہ وہ قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ قبضہ کے بغیر اثمان کی ملکیت متعین نہیں ہوسکتی ہے، اور اسی لئے فریقین میں سے ہر ایک کو اثمان کے بدلنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے [1]۔

۵ - اور بیع صرف میں فقہاء کے نزدیک معتبر قبضہ وہ ہے جو جسم کے جدا ہونے سے قبل ہو۔

اور فقہاء نے ثمن میں تصرف کے جواز سے عقد صرف کے ثمن [2] کو مستثنی قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں تقابض شرط ہے۔

اور ''بیع صرف'' کے علاوہ اثمان میں تصرف صرف اس لئے جائز ہے کہ وہ دیون ہیں اور دوسرے تمام دیون کی طرح ان میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے (جیسے مہر، اجرت، ہلاک شدہ چیزوں کا ضمان وغیرہ)، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: میں مقام ''بقیع'' میں اونٹ کی خرید وفروخت کرتا تھا، اور دینار سے بیع کرتا تھا اور درہم لیتا تھا، اور درہم سے بیع کرکے دینار لیتا تھا، اس کو اس کے بدلے حاصل کرتا تھا، اور اس کو اس کے بدلے دیتا تھا، چنانچہ میں نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، آپ ﷺ حضرت حفصہ کے گھر میں تھے، تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! توقف فرمایئے، میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں کہ میں مقام بقیع میں اونٹ کی خرید وفروخت کرتا ہوں، تو میں دینار سے بیچتا ہوں، اور درہم لیتا ہوں، اور درہم سے بیع کرکے دینار لیتا ہوں، اس کے بدلے اس کو لیتا ہوں اور اس کے بدلے اس کو دیتا ہوں، تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**لابأس أن تأخذها بسعر يومها، مالم تفترقا و بينكما شيء**'' [1] (کوئی حرج نہیں کہ تم اس وقت کے ریٹ میں اس کو لے لو بشرطیکہ تم اس حال میں جدا ہو کہ تمہارے درمیان کوئی بات باقی نہ رہے)۔

اور فقہاء نے اثمان میں تصرف کا جائز ہونا ذکر کیا ہے، لیکن بیع صرف اور سلم کو اس سے مستثنی کیا ہے اور کہا ہے: ان دونوں میں قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

بیع صرف میں تو اس لئے کہ بیع صرف کے دونوں بدل (ثمن ومبیع) میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے مبیع ہے، اور ایک اعتبار سے ثمن ہے، چنانچہ اس کے مبیع ہونے کے اعتبار سے اس میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور ثمن ہونے کے اعتبار سے بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع صرف میں تقابض شرط ہے، اور اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کا یہ قول بھی ہے کہ اگر وہ تم سے اپنے گھر میں داخل ہونے کی مہلت مانگے تو تم اس کو مہلت نہ دو [2]۔

اور رہی بیع سلم تو مسلم فیہ میں تصرف جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مبیع ہے، اور رأس المال شرعی اعتبار سے استبدال کے ناجائز ہونے میں اصل مبیع کے ساتھ ملحق ہے [3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صرف''، ''ربا'' اور ''سلم''۔

---

(۱) الأم ۳/۳۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۸۱، المنتقی للباجی ۴/۲۶۰، الفواکہ الدوانی ۲/۱۱۲، ۱۱۳، کشاف القناع ۳/۲۱۶۔

(۲) ثمن: جو ذمہ میں بطور دین ثابت ہو (رد المحتار ۴/۱۷۳)۔

(۱) حدیث ابن عمر: ''كنت أبيع الإبل ......'' کی روایت ابوداؤد (۳/۶۵۰-۶۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔ جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) البنایہ شرح الہدایہ ۶/۶۸۹۔

(۳) البدائع ۵/۲۳۴، فتح القدیر ۵/۲۶۹، رد المحتار ۴/۱۷۳۔

تقادم

تعریف:

۱- لغت میں تقادم **تقادم** کا مصدر ہے۔ بولا جاتا ہے: "**تقادم الشيء**"، یعنی چیز پرانی ہوگئی [۱] اور مجلۃ الأحکام العدلیہ نے تقادم کی تعبیر مرور زمان سے کی ہے [۲]۔

اس کا اصطلاحی معنی فی الجملہ لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

دعوی کی سماعت سے مانع تقادم:

۲- امیر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ بعض حالات میں مخصوص شرائط کے ساتھ قضاۃ کو دعوی کی سماعت سے روک دے، اور اس کی ایک قسم یہ ہے کہ بعض حالات میں ایک متعین ومعلوم مدت کے بعد دعوی کی سماعت سے روک دے، حالانکہ مرور زمان کی وجہ سے حق ختم نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کے منع کرنے کی وجہ جھوٹ، فریب اور حیلے بازی کی تلافی ہے، اس لئے کہ اگر قدرت کے باوجود ایک مدت تک دعوی نہ کیا جائے، تو اس کا مطلب ہے کہ بظاہر وہ دعوی حق پر مبنی نہیں ہے۔

اور متعینہ مدت کے بعد دعوی کی سماعت بند ہوجانا حق کے ختم ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ وہ تو محض قضاۃ کو دعوی کی سماعت سے روکنا ہے، اور حق حقدار کے لئے باقی رہے گا، یہاں تک کہ اگر فریق ثانی حق کا اقرار کرلے تو اس پر لازم ہوجائے گا، اور اگر تقادم زمان حق کے کوساقط کرنے والا ہوتا تو اس پر وہ لازم نہیں ہوتا۔

دعوی کی سماعت سے مانع تقادم کی مدت:

۳- فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس مدت کی تعیین میں اختلاف ہے جس کے بعد وقف، یتیم، غائب اور وراثت کے مال میں دعوی کی سماعت نہیں کی جائے گی، بعض کے نزدیک ۳۶ر سال ہے، اور بعض کے نزدیک ۳۳ر سال ہے، اور بعض کے نزدیک صرف ۳۰ر سال، مگر چونکہ یہ مدتیں طویل تھیں اس لئے ایک بادشاہ نے ان کے علاوہ معاملات میں صرف پندرہ سال کی مدت کی تعیین کو مستحسن سمجھا، اور جس طرح قضا کو زمان ومکان اور مقدمہ کی نوعیت کے ساتھ خاص کیا جاسکتا ہے اور تقیید وتعلیق بھی ہوسکتی ہے، اسی طرح اس بادشاہ کے قضاۃ کو ایسے دعوی کی سماعت سے روک دیا گیا جس کو مدعی نے بلا عذر پندرہ سال تک چھوڑے رکھا، لیکن بعض مسائل اس نہی سے مستثنی ہیں، اور حکومت عثمانیہ میں اس کے جانشین وخلفاء اسی نہی پر قائم رہے، اس لئے کہ اس میں عام مصلحت ہے، اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مرور زمان کی وجہ سے تقادم دو امر پر مبنی ہے:

اول: یہ حکم اجتہادی ہے جس کی وضاحت فقہاء نے کی ہے۔

دوم: یہ امر سلطانی ہے جس کی اتباع اس کے زمانہ میں قضاۃ پر واجب ہے، اس لئے کہ قضاۃ اس کی وجہ سے ایسے دعوی کی سماعت سے معزول ہیں جس پر بغیر کسی عذر کے پندرہ سال گذر چکے ہوں، اور قاضی بادشاہ کا وکیل ہوتا ہے، اور وکیل اپنے مؤکل سے حق تصرف حاصل کرتا ہے، چنانچہ جب مؤکل وکیل کے لئے کوئی چیز خاص کردیتا ہے تو وہ اس کے ساتھ خاص ہوتی ہے، اور جب عام کردیتا ہے تو عام ہوجاتی ہے، جیسا کہ "فتاوی خیریہ" وغیرہ میں اس کی صراحت ہے۔

(۱) مختار الصحاح، مجلۃ الأحکام۔

(۲) مجلۃ الأحکام: دفعہ (۱۶۶۰) اور اس کے بعد کے دفعات۔

اورفقہاء حنفیہ کے نزدیک ان دونوں امور میں فرق ہے کہ پندرہ سال کے بعد دعوی کی سماعت سے روکنا نہی سلطانی کی بنیاد پر ہے، چنانچہ جس نے دعوی کی سماعت سے منع کیا ہے اس کو اختیار ہے کہ دعوی کی سماعت کا حکم دے دے، اور تیس سال کے بعد دعوی کی سماعت نہ کرنا فقہاء کے منع کرنے کی بنیاد پر ہے، لہذا بادشاہ کو اس مدت کے ختم کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ بادشاہ کا حکم اسی وقت نافذ ہوسکتا ہے جب وہ شریعت کے موافق ہو، ورنہ نہیں۔

دین، ودیعت، مملوکہ جائداد اور میراث کے دعوی اور ایسا دعوی جس کا تعلق عوام سے نہ ہو، اور نہ وقف شدہ جائدادوں میں اصل وقف سے کوئی تعلق ہو، اگر ان کو بغیر کسی عذر کے پندرہ سال تک چھوڑ دیا جائے تو ان کی سماعت نہ ہوگی، اور اگر دعوی کا تعلق اصل وقف سے ہو تو اس کی سماعت ہوگی، خواہ بلا عذر مدت مذکورہ تک دعویٰ چھوڑ دیا گیا ہو۔

۴- اور دعوے کی سماعت سے منع کی مدت کا حساب قمری تاریخوں سے لگایا جائے گا، جیسا کہ "جمعیة المجلة" (مجلّہ کمیٹی) نے عرف شرعی کی اتباع میں اس کو مقرر کیا ہے، الا یہ کہ فریقین اس کے علاوہ پر متفق ہوجائیں اور شمسی تاریخ متعین کرلیں اور دعوی کی سماعت سے صرف قضاۃ کو منع کیا گیا ہے، حکم (پنچ) نہی میں داخل نہیں ہیں، چنانچہ اگر دو آدمی کسی شخص کو ایسے جھگڑے میں حکم بنائیں جس پر بغیر عذر کے پندرہ سال سے زیادہ کی مدت گذر گئی ہو، تو حکم کے لئے جائز ہے کہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کردے، اور اس نزاع میں غور وفکر کرنا اور فیصلہ کرنا اس کے لئے ممنوع نہیں ہے۔

اور جس کا تعلق اصل وقف میں نزاع سے ہو تو اس کے دعوی کی سماعت ۳۶ رسال تک ہوگی (اصل وقف سے مراد وہ چیز ہے جس پر وقف کا صحیح ہونا موقوف ہو) اور نزاع میں جس کا تعلق اصل وقف کے علاوہ میں ہو جیسے ناظر کی اجرت اور وقف میں کام کرنے والوں کی اجرت تو ان کے دعوی کی سماعت صرف پندرہ سال تک کی جائے گی (۱)۔

وہ اعذار جن کی وجہ سے پندرہ سال بعد بھی دعوی کی سماعت جائز ہے:

۵- مجلة الأحکام العدلیہ نے ان اعذار اور مجبوریوں کو ذکر کیا ہے جن کی بنا پر پندرہ سال بعد بھی دعوی کی سماعت جائز ہے، ان میں صغرسنی، جنون اور اس شہر سے مدت سفر تک غائب رہنا جو موضع نزاع ہے، یا اس کا فریق طاقت کے زور پر غالب آجانے والا ہو، اور ان کی تفصیلات مندرجہ ذیل ہیں:

۱- صغرسنی: جب حقدار صغیر ہو اور مدت مقررہ تک دعوی نہ کرسکے تو اگر اس کا کوئی ولی یا وصی نہ ہو تو اس کے حق میں مدت کا شمار رشد کی حالت میں اس کے بالغ ہونے کے وقت سے ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اگر اس کا کوئی ولی یا وصی موجود ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مجلّہ کمیٹی نے نابالغ اور جو اس کے حکم میں شامل ہو اس کی مصلحت کی وجہ سے اس کو مطلق رکھا ہے اور اسی کو راجح قرار دیا ہے، اگرچہ اس کا کوئی وصی ہو (۲)۔

ایسا ہی مجنون کا معاملہ ہے، اس کی مدت بھی اس کے افاقہ کی تاریخ سے ہی شمار کی جائے گی، اسی طرح معتوہ (ناسمجھ) کا معاملہ ہے، اس کی مدت بھی اس کی ناسمجھی کے دور ہونے کی تاریخ سے شمار کی جائے گی۔

۲- حقدار کا شہر سے مدت سفر تک غائب ہونا اور مدت سفر سے

---

(۱) ابن عابدین ۴ر ۳۴۲، ۳۴۳ طبع دار احیاء التراث العربی، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۲، شرح المجلة للأتاسی: مادہ (۱۶۶۰)۔

(۲) شرح مجلة الأحکام العدلیہ للأتاسی: مادہ (۱۶۶۳)۔

مرادقصر کی مدت ہے۔

۳-اگر مدعا علیہ بزور اقتدار پر قبضہ کرنے والوں میں سے ہوتو یہ ایسا عذر ہے جس کی وجہ سے مدعی کا دعوی پیش نہ کرنا جائز ہے، اور مدت کا شمار ظلم کے ختم ہونے سے ہوگا، خواہ مدت ظلم طویل ہوجائے [1]۔

حق کے مطالبہ کی ابتدا کب سے ہوگی؟

۶ -مجلۃ الأحکام العدلیہ کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرور زمان کی ابتدااس وقت سے ہوگی جس تاریخ میں مدعی بہ کا دعوی پیش کرنے کے بعد مدعی کے لئے حق ثابت ہوجائے، لہذا دین مؤجل کے دعوی میں مرور زمان کی ابتدا مدت اجل کے اختتام سے ہوگی، کیونکہ مدت اجل کے اختتام سے قبل مدعی نہ دعوی کرسکتا ہے، نہ دین کا مطالبہ کرسکتا ہے، چنانچہ مثال کے طور پر اگر کوئی کسی پر دعوی دائر کرے اور کہے: تمہارے ذمہ میرے اتنے درہم ہیں، اور وہ اس فلاں چیز کی قیمت ہیں جو پندرہ سال پہلے میں نے تمہارے ہاتھ فروخت کی تھی جس کی ادھار کی مدت تین سال تھی، تو اس صورت میں اس کے دعوی کی سماعت ہوگی، اس لئے کہ مدت اجل کے اختتام کے اعتبار سے صرف بارہ سال کا عرصہ گذرا ہے، اور اسی طرح مثال کے طور پر اگر کسی وقف کرنے والے نے کوئی چیز وقف کی اور شرط لگادی کہ اس کی ذریت کو نسلاً بعد نسل اس کا استحقاق حاصل ہوگا، تو نسل ثانی اسی وقت اس کی مستحق ہوسکتی ہے جب نسل اول ختم ہوجائے، چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی جائداد وقف کی اور اپنی اولاد پھر اپنے پوتوں کے لئے نسلاً بعد نسل اس کی ولایت اور اس کی پیداوار کی شرط لگادی، پھر اس کی کسی صلبی اولاد یعنی نسل اول میں سے کسی نے وہ جائداد کسی دوسرے آدمی کو فروخت کردی، اور دوسرا شخص اس جائداد میں ۴۰ رسال تک تصرف کرتا رہا، اور اس مدت کے بعد اس بائع کی وفات ہوگئی اور اس کا ایک بیٹا وقف کرنے والے کی شرط کا سہارا لیتے ہوئے اس زمین کے بارے میں مشتری پر دعوی کرتا ہے تو اس کے دعوی کی سماعت ہوگی، اور اس مدت کا گذرنا اس کے لئے مانع نہ ہوگا، اس لئے کہ وقف کرنے والے کی شرط کے مطابق پوتے کو اسی وقت دعوی کرنے کا حق حاصل ہوگا جب اس کے والد کا انتقال ہوجائے، تو اس کے حق میں مرور زمان کی ابتدا اس کے والد کی وفات کے بعد ہی سے ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی وقف کرنے والے نے کوئی جائداد وقف کی اور اس کی آمدنی کو اپنے بیٹوں کے لئے مشروط کردیا اور ان کے ختم ہوجانے کے بعد اپنی بیٹیوں کے لئے مشروط کردیا، اور اس کے بیٹوں نے وہ جائداد کسی آدمی کو فروخت کردی اور اس کے سپرد کردی، مثلاً ساٹھ سال کے بعد وقف کرنے والے کے بیٹے ختم ہوئے، پھر اس کی بیٹیاں وقف کے حکم کی بنا پر اس جائداد کے بارے میں مشتری پر دعوی پیش کرنے کے لئے اٹھ کھڑی ہوئیں تو ان کے دعوی کی سماعت ہوگی، اور اس مدت کا گذرنا ان کے دعوی کی سماعت سے مانع نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کو دعوی کرنے کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جب واقف کے بیٹے نہ رہیں۔

اور مہر مؤجل کے بارے میں مرور زمان کی ابتدا طلاق کے وقت سے یا زوجین میں سے کسی ایک کی موت کی تاریخ سے ہوگی، اس لئے کہ مہر مؤجل طلاق بائن یا وفات کی تاریخ سے ہی مہر معجّل ہوتا ہے۔

۷ -مفلس مقروض سے قرض کے مطالبہ کی ابتدا افلاس کے اختتام کی تاریخ سے ہوگی، مثلاً قرض خواہ کا مقروض پر کچھ مال ہو اور مقروض دس سال تک افلاس کا شکار رہے، تو اس مدت کا شمار مرور زمان میں نہیں ہوگا اور مقروض کی خوشحالی کی تاریخ سے اس کی مدت کی ابتدا

(۱) ابن عابدین ۴ر ۳۴۳، ۳۴۴۔

ہوگی، اس لئے کہ مقروض کے افلاس کی وجہ سے دعوی کا چھوڑ نا ایک عذر کی وجہ سے تھا، کیونکہ قرض خواہ اس وقت تک دعوی نہیں کرسکتا جب تک کہ مقروض افلاس کا شکار رہے۔

اور المجلہ کی دفعہ نمبر (۱۶۶۹) میں صراحت ہے کہ اگر کسی نے بغیر کسی عذر کے دعوی ترک کردیا اور اس کے اوپر مذکورہ زمانہ گذر گیا، تو جس طرح دعوی کی سماعت اس کی زندگی میں نہیں ہوگی، اسی طرح اس کی وفات کے بعد اس کے ورثاء کی طرف سے بھی اس کی سماعت نہ ہوگی۔

اور اس کی تشریح میں کہا گیا ہے: یہ اس لئے کہ وارث حقیقۃً اور حکماً دونوں طرح سے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے، لہذا جو چیز مورث کے دعوی کی سماعت کے لئے مانع ہے وہ وارث کے دعوی کی سماعت کے لئے بھی مانع ہوگی۔ لیکن یہ اس وقت ہے جب وارث مورث سے کسی چیز کی وراثت کی وجہ سے ملکیت کا دعوی کرے، لیکن اگر وہ کسی دوسری وجہ سے دعوی کرے تو اس کے مورث کا ترک دعوی اس کے دعوی کی سماعت کے لئے مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اپنے مورث کی طرف سے کسی ملکیت کے حصول کا دعوی نہیں کررہا ہے، لہذا وہ اس کے قائم مقام نہ ہوگا، مثال کے طور پر کسی شخص نے زید کے نابالغ بیٹے کے لئے کسی جائداد کی وصیت کی، اور زید کے مرنے کے پندرہ سال بعد اس کا بیٹا جو رشد کی حالت میں بالغ ہوا، اس نے وصیت کرنے والے کے وارثین پر اس وصیت کی وجہ سے اس جائداد کے سلسلہ میں دعوی دائر کردیا، تو اس کے دعوی کی سماعت ہوگی، اور اس کے باپ کا اس زمین کو موصی کے وارثین کے قبضہ میں چھوڑے رکھنا اس کے لئے دعوی سے مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس صورت میں اپنے باپ کی طرف سے وراثت کی وجہ سے ملکیت کا دعوی نہیں کررہا ہے، بلکہ وہ ایک اجنبی کی وصیت کی بنیاد پر دعوی کررہا ہے، لیکن اگر وصیت کرنے والے نے اس جائداد کو پندرہ سال تک دوسرے کے قبضہ میں چھوڑے رکھا اور دعوی نہیں کیا تو اس جائداد کے سلسلہ میں موصی لہ کے دعوی کی سماعت نہ ہوگی، اس لئے کہ موصی لہ موصی کا قائم مقام ہے، لہذا جس چیز سے موصی کو روک دیا جائے گا اس سے موصی لہ کو بھی روک دیا جائے گا، اس لئے کہ وصیت میراث کے مشابہ ہے، اور اس معنی میں وصیت کی طرح بیع وشراء اور ہبہ بھی ہے۔

اور اگر مورث نے ایک مدت تک کسی دعوی کو ترک کردیا اور وارث نے ایک دوسری مدت تک ترک کردیا اور دونوں مدتوں کو ملا کر مرور زمان کی حد تک وہ مدت پہنچ گئی تو اس دعوی کی سماعت نہیں ہوگی، اس لئے کہ جہاں وارث مورث کے قائم مقام ہوتا ہے وہاں دونوں ایک ہی شخص کے حکم میں ہوتے ہیں، لہذا اگر مورث نے مثلاً آٹھ سال تک دعوی کو ترک کردیا اور اس کے بعد وارث نے سات سال تک ترک کردیا تو گویا کہ وارث نے پندرہ سال تک دعوی ترک کردیا، لہذا اس کے دعوی کی سماعت نہ ہوگی، اور بائع ومشتری کی مثال بھی موصی اور موصی لہ کی طرح ہے، لہذا اگر کوئی شخص پندرہ سال تک کسی گھر کے متصل صحن میں تصرف کرتا رہا، اور مالک مکان خاموش رہا، پھر مالک مکان نے کسی دوسرے شخص کو اس گھر کی وصیت کردی، اور موصی لہ یہ دعوی پیش کرتا ہے کہ صحن اس گھر کا ایک مخصوص راستہ ہے جس کی وصیت اس کے لئے کی گئی ہے تو اس کے دعوی کی سماعت نہ ہوگی۔

اور اگر کسی شخص کا انتقال ہوجائے اور اس کے ورثاء کچھ بالغ اور کچھ نابالغ ہوں، تو اگر بالغ نے بلا عذر مدت متعینہ تک دعوی ترک کردیا تو اس کے دعوی کی سماعت نہیں ہوگی، اور نابالغ کے حق میں مرور زمان کی مدت اس کے رشد کے ساتھ بالغ ہونے کی تاریخ سے

شمار کی جائے گی، اور اس میں وصی کی موجودگی یا عدم موجودگی کے سلسلہ میں مذکورہ اختلاف کو پیش نظر رکھا جائے گا۔

۸- اور مرور زمان کے سبب دعوی کی عدم سماعت کے سلسلہ میں جو بیان اوپر ہو چکا ہے وہ اس وقت ہے جب کہ مدعی علیہ انکار کرے، لیکن اگر مدعی علیہ مدعی کے حق کا اعتراف کرتا ہے تو اس کے دعوی کی سماعت ہوگی، خواہ مدت کتنی ہی طویل ہوجائے، اور عدم انکار سے مراد قاضی کے سامنے عدم انکار ہے، لہذا مجلس قضا کے باہر عدم انکار معتبر نہیں ہوگا، اور تزویر کے شبہ کے پائے جانے کی وجہ سے اس کو دلیل میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس لئے کہ جب اصل دعوی کی سماعت ممنوع ہے تو اس کی فرع یعنی مدعی علیہ کے اقرار کے دعوی کی سماعت بدرجۂ اولی ممنوع ہوگی، اس لئے کہ نہی میں یہ بھی داخل ہے، لیکن اگر جس اقرار کا دعوی کیا گیا ہے اس کی تائید کسی دلیل سے ہوجائے، مثلاً مدعی علیہ کی جانی پہچانی تحریر یا مہر ہو اور سند کی تاریخ سے دعوی پیش کرنے تک تقادم کی مدت نہ گذری ہو تو اس صورت میں اقرار کے دعوی کی سماعت ہوگی۔

اور مرور زمان کے ساتھ خاص سابقہ احکام صرف ان خاص حقوق کے لئے ہیں جن کا تعلق اقرار سے ہے، البتہ وہ چیزیں جن کا تعلق امور عامہ سے ہے، مثلاً راستہ وغیرہ تو ان میں مرور زمان کے احکام جاری نہیں ہوں گے، اور مدت کی طوالت کے باوجود اس کے دعوی کی سماعت ہوگی، اور مرور زمان کے متعلق احکام کی مندرجہ بالا تفصیلات مذہب حنفیہ کا خلاصہ ہیں۔

۹- مالکیہ مرور زمان کی تعبیر ''حوز وحیازۃ'' سے کرتے ہیں اور ان کے نزدیک کچھ ایسے دعوے ہیں جن کی مطلقاً سماعت ہی نہیں ہوگی، اور یہ ایسے دعوے ہیں جو باعث عیب وشرم ہوا کرتے ہیں، جیسے وہ دعوے جو کسی ایسے شخص کے خلاف کئے جائیں جو معاملات میں استقامت وشرافت کے ساتھ مشہور ومعروف ہیں، مثلاً کوئی ایسا شخص جو فقر اور لوگوں پر غلط تہمت لگانے میں مشہور ومعروف ہو، وہ کسی پر دعوی کرے اور اس کے قبضہ میں موجود اراضی کا اس سے مطالبہ کرے۔

اور ان کے نزدیک حیازہ کی دو قسمیں ہیں:

۱- اصل ملکیت کی ناواقفیت کے ساتھ قبضہ کہ وہ کس کی ملکیت ہے۔

۲- اصل ملکیت کی واقفیت کے ساتھ قبضہ کہ وہ کس کی ملکیت ہے۔

پہلی قسم میں دس ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے گذر جانے کی وجہ سے وہ قبضہ دعوی کی سماعت کے لئے مانع ہوگا، چاہے مقبوضہ چیز جائداد کی شکل میں ہو یا کسی اور شکل میں ہو۔

اور دوسری قسم میں اراضی وغیرہ میں دس سال یا اس سے زیادہ مدت کا گذرنا لازم ہے، مویشی اور کپڑے وغیرہ میں دو سال کا گذرنا لازم ہے، اور حیازہ کی دونوں شکلوں میں دعوی کی سماعت کے لئے یہ شرط ہے کہ گواہ اپنی گواہی میں قبضہ کا ذکر کرے، اور یہ بتائے کہ قابض کا تصرف اس طرح ہے جس طرح مالک کا اپنی ملکیت میں تصرف ہوتا ہے، اور یہ بھی ذکر کرے کہ کوئی دوسرا اس میں رکاوٹ ڈالنے والا نہیں تھا، اور حیازۃ کی پہلی قسم کی مدت دس ماہ اور دوسری قسم میں مدت دس سال ہوگئی ہے، اور یہ بھی شرط ہے کہ ان کو علم نہ ہو کہ اصل مالک کا حق اپنی ملکیت کو واپس لینے میں ختم ہوگیا ہے، چنانچہ یہ امور نہ ہوں یا شہادت کا لفظ جس سے مدعی کی ملکیت ثابت ہوتی ہے نہ ہو تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اور ان کے نزدیک واقف کار اور غیر واقف کار شاہد کے درمیان فرق ہے۔

۱۰- اور جمہور فقہاء مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ قابض سے اس کے حاصل کرنے کی بنیاد کے متعلق نہیں پوچھا جائے گا، لہذا اس سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ جس چیز پر تمہارا قبضہ ہے اس کو تم نے کیسے حاصل کیا ہے؟ اس میں ابن رشد کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ قابض سے

اس کے حاصل کرنے کی بنیاد کے بارے میں ضرور پوچھا جائے گا، مثلاً کیا وہ میراث ہے یا خریدی ہوئی ہے یا ہبہ ہے وغیرہ؟ اور اس پر اس کی وضاحت ضروری ہے، چنانچہ ان چیزوں میں سے کسی کا دعوی کئے بغیر حیازہ کے ساتھ محض ملکیت کا دعوی اس کے لئے نافع نہ ہوگا اگر اصل ملکیت دوسرے کے لئے ثابت ہو جائے [۱]۔

ابن رشد کی رائے جمہور کی رائے کے خلاف ہے، اور جمہور کی رائے معمول بہ ہے، البتہ اگر قابض تسلط، غصب اور ظلم وزیادتی میں مشہور ہو، تو جمہور کے نزدیک اس کے لئے وضاحت کرنا ضروری ہے کہ کیسے یہ چیز اس کی ملکیت میں آئی اور محض اس کا اتنا کہہ دینا کافی نہیں ہے کہ میں نے اس کو مدعی یا اس کے علاوہ کسی دوسرے سے خریدا ہے یا وراثت میں ملی ہے، بلکہ اس کے لئے اس کو ثابت کرنا ضروری ہے، چنانچہ اگر ثابت نہ کر سکے تو ماہرین کے قول کے مطابق اس کو اتنی مدت کا کرایہ ادا کرنا پڑے گا جتنی مدت وہ اس کے قبضہ میں رہی۔

اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا حیازہ باطل تھا تو حیازہ کی طویل مدت اس کے لئے سودمند نہیں ہوگی، خواہ وہ اس کے خریدنے کا دعوی کرے، الا یہ کہ مدت تقریباً پچاس سال ہو جائے اور مدعی موجود ہو، غائب نہ ہو اور نہ کسی چیز کا دعوی کرے، اور مالکیہ کا مفتی بہ مسلک یہ ہے کہ جب قابض نے مدعی کی موجودگی اور اس کی بلا عذر خاموشی کی صورت میں دس سال تک قبضہ کئے رکھا تو اگر مدت مذکورہ گذر گئی تو اس کے دعوے کی سماعت ممنوع ہے، اور جو مدت دس سال کے قریب ہو تو وہ بھی دس سال ہی کے حکم میں ہے، چنانچہ اگر ایک یا دو ماہ کم ہوں تو بھی دس سال ہی کے حکم میں ہے، اور جب مدعی اور قابض قاضی یا کسی دوسرے مثلاً حکم حضرات کے سامنے مقدمہ پیش کریں تو اس سے مدت کا خاتمہ ہو جائے گا، اور زمین کے علاوہ دوسری چیز میں دس ماہ کا

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۱۶۶۰ تا ۱۶۷۵)، شرح سلیم رستم باز ص ۹۸۳ تا ۹۹۸ طبع الآستانہ، ابن عابدین ۴/ ۳۴۳۔

بلا عذر گذر جانا دعوے کی سماعت کے لئے مانع ہے، اور اس سلسلہ میں فقہاء مالکیہ کے درمیان اختلافات ہیں، اور مقدمہ دائر کرنا خواہ ایک ہی مرتبہ ہو، مدت کے گذرنے کو ختم کرنے والا ہوگا، اور بعض مالکیہ کے نزدیک بار بار مقدمہ دائر کرنے کی شرط ہے اور اسی کو ابن سلمون نے سحنون سے نقل کیا ہے، اگر مقدمہ کے بعد دس سال تک خاموش رہ جائے تو اس کی خاموشی اس کے دعوے کی سماعت سے مانع ہوگی، اور اس سلسلہ میں بھی ان کے مابین اختلاف ہے کہ اگر مدعی دس سال تک قابض پر مقدمہ نہ کرے، پھر مدعی فیصلہ کے لئے اپنا دعوی پیش کرے اور اپنی خاموشی کا سبب یہ بیان کرے کہ اس کا بینہ (شاہد) غائب تھا پھر وہ آ گیا، تو اس سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ اس کا عذر قابل قبول ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا یہ عذر قابل قبول نہ ہوگا، اسی طرح اگر کہے کہ میرا ثبوت موجود نہیں تھا، اب مل گیا ہے، اور اسی طرح اگر وہ حکم سے ناواقف ہے یعنی اس بات سے ناواقف ہے کہ قبضہ قابض کو مالک بنا دیتا ہے تو یہ کوئی عذر نہیں ہے، اور مورث اور پھر اس کے بعد وارث اگر مدت مذکورہ تک خاموش رہیں تو اس کے دعوے کی سماعت ممنوع ہے، اس لئے کہ وہ دونوں ایک ذات کی طرح ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ مورث کی مدت الگ شمار ہوگی اور وارث کی مدت الگ شمار ہوگی اور دونوں کو ایک ساتھ نہیں کیا جائے گا [۱]۔

۱۱ - اور زوجہ کے علاوہ کا نفقہ مرور زمانہ کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا، چنانچہ اس کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اس شخص کے ذمہ دین نہ ہوگا جس پر نفقہ واجب ہے الا یہ کہ قاضی بذات خود یا اس کا نائب غائب ہونے یا نفقہ نہ دینے کی وجہ سے نفقہ مقرر کر دے، تو اس وقت نفقہ اس پر اس شرط کے ساتھ دین ہوگا کہ مثلاً قاضی کے پاس فرع

(۱) البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۵۲، ۲۵۶، العقد المنظم علی ہامش تبصرۃ الحکام ۲/ ۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کا محتاج ہونا اور اصل کا غنی ہونا ثابت ہوجائے۔

مدت کے گذر جانے سے بیوی کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہوجائے گا، اور یہاں نفقہ سے مراد گھر اور خادم کے علاوہ نفقہ ہے، اس لئے کہ بیوی کا نفقہ استمتاع اور تمکین کی وجہ سے ہے، اور اسی طرح وطی کے بعد مہر کا مسئلہ ہے، تقادم زمانہ کی وجہ سے وہ بھی ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ شوہر کے ذمہ رہے گا اور موت یا طلاق بائن کے ذریعہ اس کا استحقاق ہوگا اور وہ سقوط سے محفوظ ہوجائے گا[1]۔

۱۲ - مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ حنفیہ و مالکیہ اعذار کی وجہ سے دعوی کی سماعت کے جواز پر تقریباً متفق ہیں، اور منجملہ وہ اعذار یہ ہیں: صغرسنی، طویل غیبوبت، جنون، عتہ (ناسمجھی) اور ہر وہ عذر جو مدعی کے دعوی پیش کرنے سے مانع ہو، مثلاً مدعا علیہ طاقت وقوت والا ہو اور اس سے اندیشہ ہو جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

حدود میں تقادم:

الف: حدود میں شہادت کا تقادم:

۱۳ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ زنا، قذف اور شراب نوشی کے متعلق شہادت مقبول ہوگی، چاہے واقعہ کے بعد ایک طویل زمانہ گذر گیا ہو، اس لئے کہ زنا کے سلسلہ میں آیت شہادت عام ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ ایک حق ہے، اس کو باطل کرنے والی کوئی چیز ثابت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ شہادت سچائی کی صفت کے اعتبار سے حجت ہے، اور تقادم زمانہ سچائی میں خلل انداز نہیں ہوتا ہے تو اس کا حجت ہونا باقی رہے گا جیسے اقرار اور حقوق العباد کا معاملہ ہے[1]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی حدود جو خالص اللہ کے لئے ہیں ان میں تقادم زمانہ قبول شہادت کے لئے مانع ہے الا یہ کہ تاخیر کسی عذر مثلاً مسافت کی دوری یا مرض وغیرہ کی وجہ سے ہو، چنانچہ زنا، شراب نوشی اور چوری کی حد خالص اللہ کا حق ہے یہاں تک کہ اقرار کرنے والے کا ان سے رجوع کرنا صحیح ہے تو ان میں تقادم زمانہ مانع ہوگا، اور حد قذف میں تقادم زمانہ قبول شہادت کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں حق العبد بھی ہے، کیونکہ اس میں بندے سے عار کو دور کیا جاتا ہے، اس لئے اس کا دعوی قابل قبول ہوگا، اور اس میں اقرار کرنے والے کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس میں دعوی شرط ہے، تو اس میں شاہد کو متہم نہیں ٹھہرایا جائے گا، اور ابن الہمام نے ابن ابی لیلی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ تمام حدود قدیمہ میں شہادت اور اقرار کو رد کردیا جائے گا[2]۔

ب: اقرار میں تقادم:

۱۴ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اقرار میں ان حدود کے اعتبار سے تقادم زمانہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ انسان اپنی ذات کے حق میں متہم نہیں ہوتا ہے، اور اسی بنا پر زنا کا اقرار مقبول ہوگا، خواہ ایک مدت کے بعد ہو، البتہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک شراب نوشی کی حد اس سے مستثنی ہے[3]۔

---

(۱) حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۳۵۱ طبع دار المعرفہ، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۰۷، المغنی ۶/ ۱۱۷ طبع الریاض۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ/ ۳۶ طبع دار القلم، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/ ۲۰۸ طبع الریاض، فتح القدیر ۴/ ۱۶۲ طبع بولاق۔

(۲) الاختیار ۴/ ۸۲ طبع دار المعرفہ، بدائع الصنائع ۷/ ۵۱، ابن عابدین ۳/ ۱۵۸ طبع بولاق، المبسوط ۹/ ۶۹، فتح القدیر ۴/ ۱۶۲ طبع بولاق۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۵۱، المغنی ۸/ ۳۰۹۔

تقاص

دیکھئے: ''مقاصہ''۔

تقاضی

دیکھئے: ''قضاء''۔

تقایل

دیکھئے: ''اِقالہ''۔

تقبل

تعریف:

۱- تَقَبُّل تَقَبَّلَ کا مصدر ہے یعنی کفیل و ذمہ دار ہونا، اور لغت میں اس کا ایک معنی التزام اور ذمہ داری قبول کرنا ہے، اگر کوئی عقد کے ذریعہ کسی چیز کی ذمہ داری لے لے تو کہا جاتا ہے: "تقبلت العمل من صاحبه''۔ اسی سے ''قبالہ'' ہے، قاف کے فتحہ کے ساتھ، اس مکتوب کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان کسی عمل یا دین کی ذمہ داری قبول کرے، اور قِبالۃ قاف کے کسرہ کے ساتھ عمل اور کام کے معنی میں ہے، اور قبیل کفیل اور ذمہ دار کو کہتے ہیں، اور قبالہ کفالت کو کہتے ہیں (۱) اور تقبل کا اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

اور اصطلاحی معنی میں تقبل کو تعہد اور التزام کے معنی میں بھی استعمال کیا گیا ہے، چنانچہ ''المجلہ'' میں ہے کہ تقبل کا معنی کام کی ذمہ داری لینا ہے (۲)۔

اور فقہاء نے اس کو اکثر و بیشتر شرکت کی ایک مطلق قسم شمار کیا ہے جب دو یا دو سے زیادہ آدمی کپڑے سینے یا دھونے وغیرہ کے کام کی ذمہ داری لینے پر متفق ہوجائیں، اور ان دونوں کی کمائی ان کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہو۔ اور دیگر مذاہب کے مقابلہ میں حنفیہ کی کتابوں میں تقبل کا یہ نام عام ہے، اور اس کا نام شرکت

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''قبل''۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۱۰۵۵)، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام لعلی حیدر ۳/۸۔

اعمال، شرکت صنائع اور شرکت ابدان ہے [١]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کفالہ:

٢- لغت میں کفالہ کا معنی: ملانا اور برداشت کرنا اور التزام ہے [٢] اور اصطلاح میں یہ آدمی یا دین یا عین کی کسی چیز کے مطالبہ میں ایک کی ذمہ داری کو دوسرے کی ذمہ داری سے ملانا ہے [٣]۔

تقبل اور کفالہ میں تعلق یہ ہے کہ کفالہ تقبل میں داخل ہے، لیکن کفالت کا تعلق کبھی اموال سے ہوتا ہے اور اس کے برخلاف تقبل صرف اعمال کے ساتھ مخصوص ہے۔

ب- التزام:

٣- اِلتزام اِلتزمَ کا مصدر ہے، اور اس کی اصل لزوم ہے جس کا معنی ثبوت اور دوام ہے، بولا جاتا ہے: "ألزمته المال والعمل وغيره فالتزمه"، یعنی میں نے اس پر مال اور عمل وغیرہ لازم کیا تو اس نے اس کو ذمہ میں لے لیا۔ اور "التزام بالشيء" (باء کے صلہ کے ساتھ) کسی کام کا قبول کرنا اور اس کو اپنے ذمہ کر لینا ہے، خواہ ایک ارادہ سے ہو، یا دو ارادہ سے ہو اور کسی عمل پر ہو یا دوسری چیز پر [٤] اور اس بنا پر التزام تقبل اور کفالہ سے عام ہے (دیکھئے: التزام)۔

(١) البدائع ٦/ ٥٧، تبیین الحقائق للزیلعی ٣/ ٣٢٠، ابن عابدین ٣/ ٣٤٧، جواہر الإکلیل ٢/ ١٢٠، الدسوقی ٣/ ٣٦٠، کشاف القناع ٣/ ٥٢٧، المغنی ٥/ ٥ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) المصباح، اللسان مادہ: "کفل"۔

(٣) ابن عابدین ٤/ ٢٤٩، مجلۃ الأحکام: مادہ (٦١٢)، المطلع علی أبواب المقنع ص ٢٤٨، ٢٤٩۔

(٤) المصباح المنیر مادہ: "لزم"، الموسوعۃ الفقہیہ ٦/ ١٤٤، ١٤٥۔

اجمالی حکم

٤- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جن اعمال میں وکالت درست ہو ان میں شرکت تقبل (شرکت صنائع) جائز ہے، اس لئے کہ یہ شرکت عقد کی ایک قسم ہے، چنانچہ ہر شریک کو دوسرے شریک کا وکیل سمجھا جائے گا۔ اور دونوں میں سے اگر ایک کسی کام کی ذمہ داری لے گا تو دونوں اس کے ضامن ہوں گے اور دونوں سے اس کے بارے میں مطالبہ ہوگا، اور وہ کام دونوں پر لازم ہوگا، اگر ایک بیمار ہوجائے یا سفر پر چلا جائے یا بغیر عذر کے عمداً کام سے رک جائے تو دوسرے سے اس کام کا مطالبہ ہوگا، اور دونوں کے درمیان کمائی ان کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق ہوگی، اس لئے کہ کام کی ذمہ داری دونوں پر ہے۔ اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کرسکتا ہے، تو اجرت دینے والا ان میں سے کسی ایک کو اجرت دے کر اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائے گا۔ اور اگر اجرت کسی ایک کو مل جائے اور اس کی جانب سے کسی کوتاہی کے بغیر وہ ہلاک ہوجائے تو دونوں اس کے ضامن ہوں گے، اور اس کے ضائع ہونے کا نقصان دونوں کو برداشت کرنا ہوگا [١]۔

٥- اور انہوں نے شرکت تقبل کے جواز کے لئے دلیل یہ دی ہے کہ اس شرکت کا مقصد وکالت کے ذریعہ حصول مال ہے، تو جس طرح دونوں شریک اس شرکت کی بنا پر نفع کے مستحق ہوتے ہیں جس میں ایک کی طرف سے عمل اور دوسرے کی طرف سے مال ہوتا ہے مثلاً مضاربت میں، اور کبھی صرف مال کی وجہ سے مستحق ہوتے ہیں جیسا کہ دوسری تمام شرکتوں میں، تو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ وہ صرف عمل کے ذریعہ نفع کے مستحق ہوں، اور اس لئے بھی کہ مسلمان تمام ملکوں

(١) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (١٣٨٧، ١٣٩٣)، ابن عابدین ٣/ ٣٤٧، ٣٤٨، جواہر الإکلیل ٢/ ١٢٠، ١٢١، کشاف القناع ٣/ ٥٢٧، ٥٢٨۔

میں اس شرکت پر عقد کرتے ہیں اور اس کے ذریعہ معاملہ کرتے ہیں۔

اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: "اشترکت أنا وسعد وعمار یوم بدر، فلم أجئ أنا وعمار بشيء، وجاء سعد بأسیرین"[1] (میں نے اور سعد وعمار نے بدر کے دن شرکت کی، چنانچہ میں اور عمار کچھ نہ لے کر آئے، اور سعد دو قیدیوں کو لے کر آئے اور اس جیسی چیز حضور ﷺ سے پوشیدہ نہ ہوگی اور آپ ﷺ نے ان کو اس پر برقرار رکھا)۔

۶ - تقبل اور شرکت اعمال کے صحیح ہونے کے لئے اس کو جائز قرار دینے والوں کے نزدیک جگہ کا ایک ہونا شرط نہیں ہے، اور اس کو جائز قرار دینے والے جمہور فقہاء ہیں، اس لئے کہ شرکت تقبل جس وجہ سے جائز ہے یعنی حصول منفعت کا مقصود ہونا اس میں ایک دکان یا دو دکانوں میں کام کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے[2]۔

اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفع اور عمل میں برابری[3] اور اتحاد صنعت شرط نہیں ہے، لہٰذا منافع میں آدھا آدھا یا ایک تہائی اور دو تہائی وغیرہ کے ذریعہ صحیح ہے۔ اسی طرح یہ صحیح ہے کہ ایک شریک دوسرے شریک سے زیادہ کام کرے، خواہ ان کی صنعت ایک ہی ہو جیسے کہ دونوں درزی ہوں، یا الگ الگ ہو جیسے کہ ایک درزی ہو، ایک

(۱) الزیلعی ۳/۳۲۱، الدسوقی ۳/۳۶۰، ۳۶۱، المغنی لابن قدامہ ۵/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/۵۲۷۔
حدیث أبی عبیدۃ عن أبیه عبد الله بن مسعود قال: "اشترکت أنا و عمار و سعد - یعنی ابن أبی وقاص - فیما نصیب یوم بدر، قال: فجاء سعد بأسیرین، ولم أجئ أنا و عمار بشيء" کی روایت ابوداؤد (۳/۶۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر السنن (۵/۵۳ شائع کردہ دار المعرفہ) میں کہا: حدیث منقطع ہے، کیونکہ ابوعبیدہ نے اپنے والد سے نہیں سنا۔
(۲) ابن عابدین ۳/۳۴۷، جواہر الإکلیل ۲/۱۲۰، الدسوقی ۳/۳۶۱۔
(۳) ابن عابدین ۳/۳۴۷، ۳۴۹، الزیلعی ۳/۳۲۱، کشاف القناع ۳/۵۲۷، ۵۲۸۔

دھوبی ہو یا رنگ ریز ہو، اور جیسے کہ لوہار اور بڑھئی اور درزی ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں، اس لئے کہ وہ جائز کمائی میں شریک ہیں جیسا کہ اس وقت صحیح ہے جب کہ ان کے پیشے ایک ہوں۔

اور مالکیہ کا قول ہے کہ "شرکت بالعمل" جائز ہے اگر پیشہ ایک ہو، مثلاً دونوں درزی ہوں یا دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ہوں مثلاً ایک کا عمل دوسرے پر موقوف ہو، جیسے بننا اور بننے کے لئے سوت کو درست کرنا، اور جیسے کہ ایک کو موتی کی تلاش کا کام سپرد ہو اور دوسرے کو اس کے نکالنے کا کام سپرد ہو، اور یہ بھی شرط ہے کہ دونوں کام میں برابر کے شریک ہوں اس طور پر کہ ہر ایک اپنے عمل کے بقدر آمدنی حاصل کرے، یا دونوں کا عمل تقریباً برابر ہو اور دونوں کو ایک دوسرے کا تعاون حاصل ہو[1]۔

۷ - اور جس طرح یہ شرکت صناعات وغیرہ میں جائز ہے، اسی طرح مباحات کے مالک ہونے میں بھی یہ شرکت جائز ہے، مثلاً گھاس کاٹنا، شکار کرنا، لکڑی کاٹنا، دارالحرب سے چوری کرنا اور تمام مباحات میں جائز ہے، اور یہ مسئلہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[2]۔

اور حنفیہ کے نزدیک مباحات یعنی شکار، لکڑی کاٹنے اور پہاڑوں کے پھل وغیرہ میں تقبل اور شرکت اعمال صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں وکالت صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مباحات میں ملک کے ثبوت کا سبب لینا اور قبضہ کر لینا ہے، چنانچہ اگر وہ دونوں عقد شرکت کریں پھر ان میں سے ہر ایک انفرادی طور پر اس میں سے کچھ چیز حاصل کر لے تو حاصل کردہ شئے خاص اس کی ملکیت ہوگی[3]۔

۸ - اس کے علاوہ شافعیہ نے مطلقاً شرکت ابدان کے باطل ہونے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے، اور اس

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۳/۳۶۱، جواہر الإکلیل ۲/۱۲۰۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/۱۲۰، المغنی ۵/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) البدائع ۶/۶۳۔

لئے کہ اس میں غرر (دھوکہ) ہوتا ہے، اس لئے کہ ایک شریک دوسرے شریک کے بارے میں نہیں جانتا کہ وہ کمائے گا یا نہیں، اور اس لئے بھی کہ ان میں سے ہر ایک اپنے بدن اور منافع کے سلسلہ میں جدا ہے، تو اس کے فوائد بھی اسی کے ساتھ خاص ہوں گے، جیسا کہ اگر وہ دونوں اپنے چوپائے میں شریک ہوں اور وہ جدا ہوں اور دونوں کے درمیان دودھ اور نسل میں شرکت ہو[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شرکت''۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۲، القلیوبی ۲/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

تقبیل

تعریف:

۱ - لغت میں تقبیل قَبّل کا مصدر ہے، اور اس سے اسم قُبلة آتا ہے جس کا معنی بوسہ ہے، اس کی جمع قُبَل ہے، بولتے ہیں: **"قبلها تقبيلا"**[۱] یعنی اس نے اس کا بوسہ لیا، اور اگر کوئی عقد کے ذریعہ کسی چیز کی ذمہ داری لے تو کہا جاتا ہے: **"تقبلت العمل من صاحبه"**۔

اور قبالة: اس مکتوب کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان کسی عمل یا دین وغیرہ کی ذمہ داری قبول کرے۔ زمخشری فرماتے ہیں: کسی نے معاملہ طے کر کے کسی چیز کی ذمہ داری لی اور اس پر ایک مکتوب لکھا، تو یہ مکتوب جو اس نے لکھا ہے ''قبالة'' ہے قاف کے فتحہ کے ساتھ، اور عمل قِبالہ ہے قاف کے کسرہ کے ساتھ۔

تقبیل الخراج کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ یا اس کا نائب متعین مال طے کر کے ایک سال تک کسی آدمی کو کوئی جگہ، یا شہر، یا گاؤں کا ذمہ دار بنادے جس کو وہ اس زمین کی پیداوار سے یا اگر وہاں کے لوگ ذمی ہوں تو ان کے جزیہ سے ادا کرے گا[۲]۔

اس تقبیل کو اس معنی میں استعمال کرنے میں کلام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح خراج اور قبالہ۔ فقہاء نے بھی تقبیل کو ان ہی معانی کے لئے استعمال کیا ہے۔

(۱) المصباح المنير، لسان العرب، تاج العروس، متن اللغہ مادہ: ''قبل''۔

(۲) الرتاج ۲/ ۳ طبع مطبعة الإرشاد، بغداد۔

تقبیل کی قسمیں:

۲-بعض فقہاء نے تقبیل کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں: اولاد کے رخسار پر محبت کا بوسہ، والدین کے سر پر رحمت کا بوسہ، بھائی کی پیشانی پر شفقت کا بوسہ، اپنی بیوی یا باندی کے منہ پر شہوت کا بوسہ اور مسلمانوں کے ہاتھ پر سلام کا بوسہ اور بعض فقہاء نے مزید کہا ہے کہ حجر اسود پر ایمان کا بوسہ لینا بھی اس میں شامل ہے [۱]۔

ذیل میں تقبیل اور اس کی مختلف اقسام کے احکام اور اس سے پیدا ہونے والے اثرات ذکر کئے جاتے ہیں۔

تقبیل کے احکام:

اول: تقبیل مشروع:

الف۔ حجر اسود کی تقبیل:

۳-حج اور عمرہ کرنے والا طواف کی حالت میں حجر اسود کا بوسہ لینے پر قادر ہو تو عام فقہاء کے نزدیک اس کا بوسہ لینا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حجر اسود کا بوسہ لیا، پھر فرمایا: "**والله لقد علمت أنک حجر ولو لا إني رأيت رسول الله ﷺ يقبلک ما قبلتک**" [۲] (بخدا میں جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے اور اگر میں نے نبی کریم ﷺ کو تجھ کو بوسہ دیتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا تو میں بھی تجھ کو بوسہ نہ دیتا)۔

اور اگر بوسہ لینے سے عاجز ہو تو وہ صرف ہاتھ سے استلام کر کے ہاتھ کا بوسہ لے گا، اور اگر ہاتھ سے چھونے سے بھی عاجز ہو اور اس کے ہاتھ میں کوئی ایسی چیز ہو جس سے حجر اسود کا استلام ممکن ہو تو اس سے استلام کر لے اور اس کو چوم لے، اور یہ جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**انه استلم الحجر الأسود باليد ثم قبل يده**" [۱] (آپ ﷺ نے ہاتھ سے حجر اسود کا استلام کیا پھر آپ ﷺ نے ہاتھ کو چوم لیا)، اور اس لئے کہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالبيت ويستلم الركن بمحجن معه و يقبل المحجن**" [۲] (میں نے آپ ﷺ کو دیکھا کہ آپ بیت اللہ کا طواف کر رہے تھے اور آپ ﷺ کے پاس ایک ڈنڈا تھا جس سے آپ ﷺ حجر اسود کا استلام کر رہے تھے اور ڈنڈے کو چوم رہے تھے)۔

اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر وہ بوسہ لینے پر قادر نہ ہو تو ہاتھ سے یا لکڑی سے استلام کرے پھر اس کو بوسہ کے بغیر اپنے منہ پر رکھ لے [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "طواف" اور "حجر اسود"۔

ب: رکن یمانی کی تقبیل:

۴-طواف میں رکن یمانی کا استلام بھی مندوب ہے اور اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر

---

(۱) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/۲۴۶، ۳۴۶، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/۲۷۱، ۲۷۲۔

(۲) حدیث: "**والله لقد علمت أنک حجر ولولا أني رأيت ......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۴۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۲۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "**أنه استلم الحجر الأسود باليد ثم قبل يده**" کی روایت مسلم (۲/۹۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور نافع سے مروی اس کے الفاظ یہ ہیں: "**رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم قبل يده، وقال : ماتركته منذ رأيت رسول الله ﷺ يفعله**"۔

(۲) حدیث: "**رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالبيت و يستلم الركن......**" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۴۷۲، ۴۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۲۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) ابن عابدین ۲/۱۶۶، قلیوبی ۲/۱۰۶، ۱۱۰، المجموع ۸/۲۹، ۳۳، المغنی ۳/۳۸۰، ۳۸۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۷۸، الحطاب ۳/۱۰۷۔

سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "کان رسول اللہ ﷺ لا یدع أن یستلم الرکن الیمانی والحجر في کل طواف"[۱] (نبی کریم ﷺ ہر طواف میں حجر اسود اور رکن یمانی کا ضرور استلام کرتے تھے)۔

جمہور فقہاء یعنی حنفیہ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ رکن یمانی کا بوسہ نہیں لے گا اور حنابلہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس کا ہاتھ سے استلام کرے گا اور استلام کے بعد ہاتھ کو چوم لے گا، اور مالکیہ کا قول ہے کہ ہاتھ سے اس کا استلام کرے گا اور تقبیل کے بغیر اس کو منہ پر رکھ لے گا۔

حنفیہ میں سے امام محمد فرماتے ہیں اور حنابلہ میں سے خرقی کا یہی قول ہے کہ اگر قدرت ہو تو اس کا بوسہ لے۔

علاوہ ازیں حنفیہ نے بیان کیا ہے کہ کعبہ کی چوکھٹ کا بوسہ لینا ایمان کے بوسہ میں شامل ہے[۲]۔

دوم: تقبیل ممنوع:

الف- اجنبی عورت کا بوسہ لینا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اجنبی عورت کو چھونا اور اس کا بوسہ لینا جائز نہیں ہے، خواہ نکاح کا پیغام دینے کے لئے ہو[۳]۔

ان مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "خطبہ" اور "نکاح"۔

ب- بے ریش کا بوسہ لینا:

۶- بے ریش نوجوان اگر خوبصورت نہ ہو تو وہ عام مردوں کے حکم میں ہے یعنی بغیر شہوت کے وداعی اور شفقت کا بوسہ لینا جائز ہے، البتہ جب خوبصورت ہو اور اس سے شہوت پیدا ہوتی ہو تو وہ عورتوں کے حکم میں ہے اگر چہ جنس ایک ہے، چنانچہ عام فقہاء کے نزدیک حصول لذت کے ارادے سے اس سے مصافحہ کرنا، اس کا بوسہ لینا اور اس سے معانقہ کرنا حرام ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اُمرد"۔

ج- مرد کے لئے مرد کا بوسہ لینا اور عورت کے لئے عورت کا بوسہ لینا:

۷- کسی مرد کے لئے دوسرے مرد کے منہ کا یا ہاتھ یا کسی اور عضو کا بوسہ لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح ایک عورت کے لئے دوسری عورت کا بوسہ لینا، اس سے معانقہ کرنا یا بدن کو چھونا وغیرہ جائز نہیں ہے، یہ عدم جواز اس وقت ہے جب شہوت کے ساتھ ہو، اور اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "انه نهی عن المکامعة، وهي: المعانقة، وعن المعاکمة، وهي: التقبیل"[۲] (آپ ﷺ نے مکامعہ یعنی معانقہ اور معاکمہ یعنی تقبیل سے منع فرمایا)، البتہ اگر منہ کی تقبیل نہ ہو اور احسان اور احترام کے طور پر ہو، یا ملاقات والوداع

---

(۱) حدیث: "کان رسول اللہ ﷺ لا یدع أن یستلم الرکن الیمانی و الحجر ......" کی روایت ابوداؤد (۲/۴۴۰، ۴۴۱ طبع عبید الدعاس) اور نسائی (۵/۲۳۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، اور اس کی اصل بخاری (الفتح ۳/۴۷۳ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۶۹، ۵/۲۴۶، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۳/۱۰۷، قلیوبی ۲/۱۰۶، المغنی ۳/۳۷۹، ۳۸۰۔

(۳) ابن عابدین ۵/۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۵، القلیوبی ۳/۲۰۸، نہایۃ المحتاج ۶/۱۹۰، کشاف القناع ۵/۱۰، المغنی ۶/۵۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/۲۳۳، الزرقانی ۱/۱۶۷، جواہر الإکلیل ۱/۲۰، ۲۷۵، الجمل ۴/۱۲۶، حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۱۳، کشاف القناع ۵/۱۲، ۱۵۔

(۲) حدیث: "نهی عن المکامعة وهی المعانقة، وعن المعاکمة وهی التقبیل" کو ہروی نے غریب الحدیث (۱/۱۷ طبع دار الکتاب العربی) میں عیاش بن عباسؓ سے مرسلاً ذکر کیا ہے۔

کے وقت شفقت کے لئے ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جیسا کہ تفصیل آئے گی[۱]۔

د- ظالم کے ہاتھ کا بوسہ لینا:

۸- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ظالم کے ہاتھ کا بوسہ لینا جائز نہیں ہے اور کہا ہے کہ یہ معصیت ہے الا یہ کہ خوف کی وجہ سے ہو، صاحب ''الدر'' فرماتے ہیں: عالم اور عادل کے علاوہ کسی دوسرے کے ہاتھ کا بوسہ لینے کی کوئی اجازت نہیں ہے، اور جاہل لوگ جو کسی سے ملتے وقت اپنے ہاتھوں کو چوم لیتے ہیں یہ مکروہ ہے، اور اسی طرح ملاقات کے وقت اپنے دوست کے ہاتھ کو چومنا مکروہ ہے جب کہ وہ عالم یا عادل نہ ہو اور اس میں اس کے اسلام کے احترام واکرام کا قصد نہ ہو[۲]۔

ھ- علماء اور عظماء کے سامنے زمین کا بوسہ لینا:

۹- علماء اور عظماء کے سامنے زمین کا بوسہ لینا حرام ہے، ایسا کرنے والا اور اس پر راضی رہنے والا دونوں گنہگار ہیں، اس لئے کہ یہ بت پرستی کے مشابہ ہے، اور کیا کفر ہوسکتا ہے؟ اگر عبادت اور تعظیم کے طور پر ہو تو کفر ہے، اور تحیہ وسلام کے طور پر کفر نہیں ہے، لیکن ایسا کرنے والا گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوگا، جیسا کہ صاحب ''الدر'' نے اس کی صراحت کی ہے[۳]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۴، ۲۴۶، البنایۃ علی الہدایہ ۹/ ۳۲۶، ۳۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰، القلیوبی ۳/ ۲۱۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۱۲۶۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۵، ۲۴۶، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۲۷۲، تحفۃ الأحوذی ۷/ ۵۲۷۔

(۳) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۵/ ۲۴۶، البنایۃ شرح الہدایہ ۹/ ۳۲۶، ۳۲۷۔

و- اعتکاف اور روزہ کی حالت میں بوسہ لینا:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالت اعتکاف میں زوجین کے لئے ایک دوسرے کا بوسہ لینا جائز نہیں ہے اگر شہوت کے ساتھ ہو، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: ''وَلاَ تُبَاشِرُوْهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ''[۱] (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ روزہ کی حالت میں اس شخص کے لئے بوسہ لینا مکروہ ہے جس کو انزال یا جماع کا اندیشہ ہو جس سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، بلکہ مالکیہ نے تو مفسد کے خوف اور عدم سلامتی کے یقین کی حالت میں بوسہ لینے کو صراحۃً حرام قرار دیا ہے[۲]۔

اور کیا بوسہ لینے سے اعتکاف باطل ہوجاتا ہے؟ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جو تقبیل کے اثرات کے بیان میں آئے گی۔

سوم- مباح تقبیل:

الف- نیکی اور اکرام کی تقبیل، محبت اور شفقت کی تقبیل:

۱۱- متقی عالم اور عادل بادشاہ کے ہاتھ کو چومنا، نیز والدین، استاذ اور ہر لائق احترام واکرام شخص کے ہاتھوں کو چومنا جائز ہے، اسی طرح سر اور پیشانی اور آنکھوں کے درمیان کی جگہ کو چومنا جائز ہے، لیکن یہ سب اس وقت جائز ہے جب کہ احترام واکرام، یا ملاقات والوداع کے وقت شفقت اور شہوت سے بچتے ہوئے دینداری اور احترام کے جذبہ سے ہو۔

اور یہ ثابت ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت جعفر سے معانقہ کیا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۳۴، ابن عابدین ۲/ ۱۳۶، الدسوقی ۱/ ۵۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۷، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۸، ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۱۲، ۲۱۳، کشاف القناع ۲/ ۲۱۶۔

اوران کی آنکھوں کے درمیان کی جگہ کو چوما جب وہ حبشہ سے واپس ہوئے [۱]۔

اور حضرت ابن عمر سے مروی ہے: "**انه كان في سرية من سرايا رسول الله ﷺ فذكر قصة قال: فدنونا من النبي ﷺ فقبلنا يده**" [۲] (وہ نبی کریم ﷺ کے روانہ کردہ ایک سریہ میں تھے پھر پورا قصہ ذکر کیا، فرمایا: تو ہم نبی کریم ﷺ کے قریب ہوئے اور آپ ﷺ کے دست مبارک کا بوسہ لیا)۔

ابن بطال فرماتے ہیں: امام مالک نے ہاتھ چومنے پر نکیر کی ہے اور اس سلسلہ میں جو روایتیں ہیں ان کا انکار کیا ہے، اَبہری فرماتے ہیں: امام مالک نے اس کو اس وقت مکروہ کہا ہے جب تعظیم اور تکبر کے طریقہ پر ہو، لیکن اگر اس آدمی کے شرف، علم اور دینداری کی وجہ سے اللہ سے قربت حاصل کرنے کے لئے ہو تو جائز ہے [۳]۔

اسی طرح محبت کی بنا پر باپ کے لئے بیٹے کی پیشانی، سر اور رخسار کا بوسہ لینا جائز ہے بلکہ مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**قبل رسول الله ﷺ حسين بن علي، فقال الأقرع بن حابس: إن لی عشرة من الولد ماقبلت منهم أحدا، فقال: من لا يرحم لايرحم**" [۱] (حضور اکرم ﷺ نے حسین بن علیؓ کا بوسہ لیا، تو اقرع بن حابسؓ نے کہا، میرے تو دس بیٹے ہیں، میں نے ان میں سے کسی کا بوسہ نہیں لیا، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو رحم نہیں کرتا اس پر رحم نہیں کیا جاتا)۔

اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "**جاء أعرابي إلى النبيﷺ فقال: تقبلون الصبيان فما نقبلهم، فقال النبيﷺ: أو أملک لک أن نزع الله من قلبک الرحمة؟**" [۲] (ایک اعرابی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آیا اور کہنے لگا: آپ لوگ بچوں کا بوسہ لیتے ہیں اور ہم لوگ ان کا بوسہ نہیں لیتے، تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر اللہ تمہارے دل سے رحم نکال دے تو میں تمہارے دل میں اس کو پیدا نہیں کرسکتا)۔

اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "**ما رأيت أحدا أشبه سمتا وهديا برسول الله ﷺ من فاطمة ابنته، وكانت إذا دخلت عليه قام إليها يقبلها وأجلسها في مجلسه، وكان النبيﷺ إذا دخل عليها قامت له فتقبله وتجلسه في مجلسها**" [۳] (میں نے آپ ﷺ کی بیٹی حضرت فاطمہ کے مقابلہ میں صورت وسیرت میں کسی کو بھی آپ ﷺ کے

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ عانق جعفرا حين قدم ......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۹۲ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے، منذری نے کہا: یہ حدیث مرسل ہے، اس لئے کہ یہ روایت شعبی سے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أنه كان في سرية من سرايا رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۹۳ طبع عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۲۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، منذری نے کہا: اس کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے (مختصر سنن أبی داؤد ۸/ ۸۸ طبع دار المعرفہ)۔

(۳) تحفۃ الأحوذی ۷/ ۵۲۷۔
نیز ان مسائل کے سلسلہ میں دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۲۴۵، ۲۴۶، البنایہ ۹/ ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰، القلیوبی ۳/ ۲۱۳، حاشیۃ الجمل ۴/ ۱۲۶، کشاف القناع ۵/ ۱۶، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۷، ۲۷۹۔

(۱) حدیث: "قبل رسول الله ﷺ الحسين بن علي، فقال......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۸۰۸، ۱۸۰۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث عائشہؓ قالت: "جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: تقبلون الصبيان ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۸۰۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔
ابن حجر نے کہا: احتمال ہے کہ یہ اعرابی اُقرع بن حابس ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ قیس بن عاصم ہیں، اور یہی زیادہ راجح ہے (فتح الباری ۱۰/ ۴۳۰ طبع السلفیہ)۔

(۳) حدیث عائشہؓ قالت: "مارأيت أحداً أشبه......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۹۱ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۵/ ۷۰۰ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

مشابہ نہیں دیکھا، اور جب وہ آپ علیہ السلام کے پاس آتیں تو کھڑے ہوکر ان کا بوسہ لیتے اور ان کو اپنی جگہ بٹھاتے، اور جب آپ علیہ السلام ان کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ آپ علیہ السلام کے لئے کھڑی ہوجاتیں اور آپ علیہ السلام کا بوسہ لیتیں اور آپ علیہ السلام کو اپنی جگہ میں بٹھاتی)۔

ب-میت کی تقبیل:

۱۲ - میت کے اہل وعیال، اعزہ واقارب اور دوست واحباب کے لئے اس کے چہرے کا بوسہ لینا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ قبل عثمان بن مظعون وهو ميت، وهو يبكي أو عيناه تذرفان**"[1] (نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عثمان بن مظعون کا بوسہ لیا جب کہ ان کا انتقال ہوچکا تھا، اور آپ علیہ السلام رو رہے تھے یا (کہا) آپ علیہ السلام کی آنکھیں اشکبار تھیں)، اور اسی طرح حضرت عائشہؓ سے یہ بھی مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "**أقبل أبو بكر فتيمم النبي ﷺ وهو مسجى ببرد حبرة، فكشف عنه وجهه، ثم أكب عليه فقبله، ثم بكى، فقال: بأبي أنت يا رسول الله لا يجمع الله عليك موتتين**"[2] (حضرت ابوبکر تشریف لائے اور نبی کریم علیہ السلام کی طرف بڑھے، آپ علیہ السلام کو یمنی دھاری دار چادر سے ڈھکا گیا تھا، تو حضرت ابوبکرؓ نے آپ علیہ السلام کا چہرہ مبارک کھولا پھر جھک کر آپ علیہ السلام کا بوسہ لیا، پھر رو پڑے، اور فرمایا: اے اللہ کے رسول! آپ پر میرے باپ قربان، اللہ آپ پر دو موتیں جمع نہیں کرے گا)۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ قبل عثمان بن مظعون، و هو......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۱۳ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۲/ ۳۰۵، ۳۰۶ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۹/ ۳۲۴، ۳۲۵، القلیوبی ۱/ ۳۴۴، ۳/ ۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۰۷۔

حدیث: "أقبل أبو بكر فتيمم النبي ﷺ وهو مسجى......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۱۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ج-قرآن کی تقبیل:

۱۳ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے اور حنابلہ کے نزدیک بھی یہی مشہور ہے کہ قرآن کے احترام کے لئے اس کو چومنا جائز ہے، یہی حنابلہ کا مسلک ہے، اور امام احمد سے اس کا استحباب منقول ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ ہر صبح قرآن کو لے کر اس کو چومتے تھے، اور فرماتے تھے: یہ میرے رب کا عہد نامہ اور میرے رب کا منشور ہے، اور حضرت عثمانؓ مصحف کو چومتے تھے اور اس کو اپنے چہرے پر پھیرتے تھے، اور امام نووی نے "التبیان" میں فرمایا ہے کہ "مسند دارمی" میں ابن أبی ملیکہ سے صحیح سند کے ساتھ یہ منقول ہے کہ عکرمہ بن ابی جہل قرآن کو اپنے چہرے پر رکھتے اور فرماتے: یہ میرے رب کی کتاب ہے، یہ میرے رب کی کتاب ہے[1]۔

اور صاحب "الدر المختار" نے "قنیۃ" کے حوالہ سے نقل کیا ہے: ایک قول یہ ہے کہ قرآن کو چومنا بدعت ہے، اور انہوں نے اس کو حضرت عمر وعثمانؓ سے مروی احادیث کی بنیاد پر رد کیا ہے۔

اسی طرح امام احمد سے منقول ہے کہ وہ مصحف کی تقبیل، اور اس کو آنکھوں پر رکھنے میں توقف کے قائل ہیں، اگرچہ اس میں تعظیم وتکریم مقصود ہو، اس لئے کہ جس کام کا مقصد تقرب ہو اگر اس میں قیاس کا کوئی دخل نہ ہو تو اس کا کرنا مستحب نہیں ہے، اگرچہ اس میں تعظیم ہو الا یہ کہ منقول ہو، اسی لئے حضرت عمرؓ نے حجر اسود کے بارے میں کہا: اگر میں نے نبی کریم علیہ السلام کو تجھ کو چومتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا تو میں بھی تجھ کو نہ چومتا[2]، اور مالکیہ کی کتابوں میں اس مسئلہ کا حکم ہمیں نہیں ملا۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۶، حاشیۃ الطحطاوي علی الدر ۴/ ۱۹۲، کشاف القناع ۱/ ۱۳۷، الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۹۵۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۳۷، ۱۳۸۔

د- روٹی اور کھانے کی تقبیل:

۱۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ روٹی کی تقبیل جائز ہے اور انہوں نے یہ کہا ہے کہ یہ بدعت مباح یا بدعت حسنہ ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت اور کراہت پر کوئی دلیل نہیں ہے، کیونکہ مکروہ وہ ہے جس کے بارے میں نہی وارد ہوئی ہو، یا اس میں قوی اختلاف ہو، اور اس سلسلہ میں کوئی نہی وارد نہیں ہوئی ہے، اگر تقبیل کے ذریعہ اس کے اکرام میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان کی وجہ سے اس کے اکرام کا ارادہ کیا تو یہ بہتر ہے، اور اس کو پیروں سے روندنا سخت مکروہ ہے، بلکہ بغیر روندے اس کو محض زمین پر ڈال دینا بھی مکروہ ہے (۱)۔

اور حنفیہ میں سے صاحب ''الدر'' نے روٹی کی تقبیل کے جواز کے سلسلہ میں شافعیہ کے قول کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے: ہمارے اصول و قواعد اس کے منافی نہیں ہیں (۲)۔

اور حنابلہ کا قول ہے کہ روٹی اور جمادات کی تقبیل مشروع نہیں ہے بجز ان جمادات کے جن کو شریعت نے مستثنی کر دیا ہے (۳)۔

تقبیل کے اثرات

وضو میں تقبیل کا اثر:

۱۵- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیوی کو چھونے اور اس کا بوسہ لینے کی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، یہی ایک روایت حنابلہ کے نزدیک بھی ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: **''إن النبي ﷺ قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ''**(۴) (نبی کریم ﷺ نے اپنی بیوی کا بوسہ لیا پھر نماز پڑھی اور آپ ﷺ نے وضو نہیں فرمایا)۔

اور ان کا کہنا ہے کہ آیت کریمہ: ''أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَآءَ''(۱) (یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو) میں لمس سے مراد جماع ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر ہے، اور نبی کریم ﷺ کے فعل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے (۲)۔

اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے اور ایک دوسری روایت حنابلہ کی بھی یہی ہے کہ چھونا اور بوسہ لینا مطلقاً ناقض وضو ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَآءَ'' (یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو) عام ہے، اور (۳) اس لئے بھی کہ اس میں لذت کا غالب گمان ہے جس سے شہوت پیدا ہوتی ہے، اور اسی طرح کا معاملہ مرد و عورت کے جسم کے ملنے کی باقی صورتوں میں ہے، اور اس میں چھونے والے اور جس کو چھویا جائے اس کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر چہ جس کو چھوا جائے وہ میت ہو (۴)۔

اور امام احمد کا مشہور مسلک یہ ہے کہ اس شخص پر وضو واجب ہے جس نے شہوت کے ساتھ بوسہ لیا ہو۔ اس شخص پر واجب نہیں جس نے رحمت و شفقت کی بنیاد پر بوسہ لیا ہو، ان کے نزدیک اجنبیہ اور محرم کے درمیان اسی طرح سات سال یا اس سے زیادہ عمر کی قابل شہوت بچی اور بالغہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ نص عام ہے، اس کے برخلاف شافعیہ کا ظاہر قول یہ ہے کہ نسب، رضاع یا مصاہرت کی وجہ سے محرم کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ یہ

(۱) حاشیۃ الشروانی علی المنہاج ۷/۴۳۵۔

(۲) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۶۔

(۳) کشاف القناع ۵/۱۸۱، الآداب الشرعیہ ۳/۲۴۰۔

(۴) حدیث: ''أن النبي ﷺ قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ'' کی روایت ترمذی (۱/۱۳۳ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، اور احمد شاکر (سنن

= ترمذی ۱/۱۳۳ طبع مصطفی الحلبی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۴۳۔

(۲) الاختیار ۱/۱۰، ۱۱، ابن عابدین ۱/۹۹، المغنی ۱/۱۹۲، ۱۹۳۔

(۳) سورۂ نساء/۴۳۔

(۴) حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۲، المغنی ۱/۱۹۲، ۱۹۵۔

رشتے محل شہوت نہیں ہیں (۱)۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل ہے، وہ کہتے ہیں: ایسے منہ کو چومنا جس سے عادۃً چومنے والا لذت حاصل کرتا ہو یہ مطلقاً دونوں کے لئے ناقض وضو ہے، اگر چہ لذت کا ارادہ نہ ہو یا لذت محسوس نہ کرے، اور اگر چہ اکراہ یا غفلت کے ساتھ ہو، اس لئے کہ عام طور پر منہ کے بوسہ میں لذت ضرور ہوتی ہے، اور نادر کے لئے کوئی الگ حکم نہیں ہے (۲) باقی اعضاء کی تقبیل کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس سے لذت کا قصد ہو یا بلا قصد لذت محسوس کی ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں، یہ تمام مسائل اس وقت ہیں جب کہ دونوں بالغ ہوں ورنہ ان دونوں میں سے صرف بالغ کا وضو ٹوٹے گا اگر اس شخص کو چومے جس سے عام طور پر شہوت پیدا ہوتی ہو، اور عام لوگوں کی عادت کا اعتبار ہوگا، چومنے والے اور جس کو چوما ئے ان کی عادت کا اعتبار نہیں ہوگا، دسوقی فرماتے ہیں: اسی بنیاد پر اگر کسی بوڑھے نے کسی بوڑھی عورت کا بوسہ لے لیا تو دونوں کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ بوڑھی عورتوں سے لذت حاصل کرنا بوڑھے مردوں کی عادت ہے (۳)۔

اور اگر تقبیل فراق کے وقت الوداع کے لئے ہو یا رحم وکرم کی وجہ سے ہو جیسے شفقت سے مریض کو چومنا تو یہ ناقض وضو نہیں ہے۔

نماز میں تقبیل کا اثر:

۱۶- جن حضرات کے نزدیک تقبیل ناقض وضو ہے ان کے نزدیک تقبیل سے نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ عام فقہاء کے نزدیک نماز کے صحیح ہونے کے لئے طہارت شرط ہے، چنانچہ جب وضو ٹوٹ گیا تو نماز باطل ہوگئی۔

اسی طرح ان حنفیہ کے نزدیک بھی تقبیل سے نماز فاسد ہوجائے گی جن کے نزدیک وہ ناقض وضو نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے میاں بیوی کی تقبیل کے سلسلے میں کہا ہے کہ اگر عورت کو شہوت کے ساتھ چھولیا یا اس کا بوسہ لے لیا، خواہ بغیر شہوت کے ہو، یا بچہ نے اس کا پستان چوس لیا اور اس سے دودھ نکل گیا تو دونوں کی نماز فاسد ہوجائے گی (۱)۔

لیکن انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت نے مرد کا بوسہ لے لیا اور مرد حالت نماز میں ہو اور اس سے اس میں شہوت پیدا نہیں ہوئی تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی (۲)۔

روزوں پر تقبیل کا اثر:

۱۷- روزہ دار کے لئے بیوی کا بوسہ لینا مکروہ ہے اگر اس کو انزال اور جماع کا اندیشہ ہو، جن سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں: "**كنا عند النبيؐ فجاء شاب فقال: يا رسول الله! أقبل وأنا صائم؟ قال: لا، فجاء شيخ فقال: أقبل وأنا صائم؟ قال: نعم، فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله ﷺ: قد علمت لم نظر بعضكم إلى بعض؟ إن الشيخ يملك نفسه**" (۳) (ہم نبی کریم ﷺ کی خدمت میں تھے تو ایک نوجوان شخص آیا اور اس نے پوچھا: کیا میں روزہ کی حالت میں بوسہ لے سکتا ہوں؟ اس کے جواب

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱ر ۲۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۱۲۰، ۱۲۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۴۲۰، ۴۲۲، الدسوقی ۱ر ۱۲۰، ۱۲۱، القلیوبی ۱ر ۳۲، ۳۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۴۲۲۔

(۳) حدیث: "**كنا عند النبي ﷺ فجاء شاب فقال......**" کی روایت احمد (۲ر ۱۸۵ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے۔

ہیثمی نے کہا: امام احمد نے اور طبرانی نے الکبیر میں اس کی روایت کی ہے، اس میں ایک راوی ابن لہیعہ ہیں، ان کی حدیث حسن ہے، اور ان کے سلسلے میں کلام کیا گیا ہے (مجمع الزوائد ۳ر ۱۶۶ طبع دار الکتاب العربی)۔

میں آپ علیہ السلام نے فرمایا: نہیں، پھر ایک بوڑھا شخص آیا، اور پوچھا: کیا میں روزہ کی حالت میں بوسہ لے سکتا ہوں؟ اس کے جواب میں آپ علیہ السلام نے فرمایا: ہاں، تو ہم ایک دوسرے کو دیکھنے لگے تو نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: میں سمجھ رہا ہوں کہ کیوں تم ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہو؟ بلا شبہ بوڑھے شخص کو اپنے نفس پر کنٹرول ہوتا ہے)، اور اس لئے بھی کہ اگر اس کو مفسد کا اندیشہ ہوگا تو بسا اوقات وہ جماع کر بیٹھے گا جس کے نتیجہ میں اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے۔

محل کراہت اس وقت ہے جب کہ بوسہ بقصد لذت ہو، اس وقت نہیں جب کہ بلا قصد لذت ہو، مثلاً الوداع یا رحمت وشفقت کے ارادہ سے ہو تو کوئی کراہت نہیں ہے [1]۔

اور اگر مفسد کے وقوع کا اندیشہ نہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک تقبیل میں کوئی قباحت نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "ان النبي علیہ السلام كان يقبل ويباشر وهو صائم" [2] (نبی کریم علیہ السلام روزہ کی حالت میں تقبیل اور (ظاہر جسم سے) مباشرت کرتے تھے)۔

مالکیہ کا قول ہے کہ روزہ دار کے لئے بقصد لذت بوسہ لینا مکروہ ہے اگر اسے یقین ہو کہ وہ خروج منی یا مذی سے بچا رہے گا، اور اگر بچنے کا یقین نہ ہو تو حرام ہے [3]۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تقبیل اگرچہ بقصد لذت ہو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا جب تک کہ وہ انزال کا سبب نہ بنے، لیکن اگر اس نے بوسہ لیا اور انزال ہو گیا تو اس کا روزہ باطل ہو جائے گا [1]، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

کفارہ کے وجوب اور عدم وجوب کے سلسلے میں اختلاف اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "کفارہ"۔

اعتکاف میں تقبیل کا اثر:

۱۸ - جمہور فقہاء حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا بھی اظہر قول یہی ہے کہ بوسہ لینے اور چھونے سے اعتکاف باطل ہو جائے گا اگر انزال ہو جائے، اس لئے کہ انزال کی وجہ سے تقبیل جماع کے معنی میں ہو جائے گی، البتہ اگر انزال نہ ہو تو حنفیہ، حنابلہ اور اظہر قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک اعتکاف باطل نہ ہوگا، خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت کے ہو، جیسا کہ اس سے روزہ باطل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ جماع کے معنی میں نہیں ہے، البتہ اگر بقصد شہوت ہو تو حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَاتُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" [2] (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو، جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں) اور اگر بغیر شہوت کے ہو جیسے شفقت اور احترام کے طور پر تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ کسی عورت کے لئے اپنے معتکف شوہر کا سر دھونا اور اس کے بالوں میں کنگھی کرنا [3]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں اور یہی شافعیہ کا بھی دوسرا قول ہے کہ اگر

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۳۴، ابن عابدین ۲/ ۱۱۲، ۱۱۳، القلیوبی ۲/ ۵۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۱۲، ۱۱۳۔

(۲) حدیث: "أن النبي علیہ السلام كان يقبل ويباشر وهو صائم" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۷۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۷۔

(۱) حوالہ سابق، نیز دیکھئے: الزیلعی ۱/ ۳۲۳، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۷۰۷، المہذب ۱/ ۱۸۳، منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۱۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۱۸۷۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۳۶، الدسوقی ۱/ ۵۴۴، القلیوبی ۲/ ۷۷، کشاف القناع ۲/ ۳۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲۔

بقصد لذت بوسہ لیا یا چھوا یا لذت کے ارادہ سے جسم کو جسم سے ملایا یا لذت محسوس کی تو اعتکاف باطل ہوجائے گا، لیکن اگر ایسی بچی کا بوسہ لیا جس سے شہوت نہ پیدا ہوتی ہو، یا رحمت وشفقت یا الوداع کے لئے اپنی بیوی کا بوسہ لیا اور لذت کا ارادہ نہیں کیا اور نہ لذت محسوس کی تو اعتکاف باطل نہ ہوگا۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ منہ کے علاوہ کسی عضو کا بوسہ لیا جائے، اگر منہ کا بوسہ لیا جائے تو مطلقاً اعتکاف باطل ہوجائے گا، اور مالکیہ کے نزدیک اس میں شہوت کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ وطی کے ابتدائی مراحل میں سے ہے جس سے وضو باطل ہوجاتا ہے۔

اور شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ تقبیل سے مطلقاً اعتکاف باطل نہیں ہوتا ہے جس طرح حج باطل نہیں ہوتا ہے، لیکن وہ ہر قول میں حرام ہے [(۱)]۔

حج میں تقبیل کا اثر:

۱۹- محرم کے لئے شہوت سے چھونا اور بوسہ لینا حرام ہے، اور جو ایسا کرے اس کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا، چاہے انزال ہو یا نہ ہو، لیکن مالکیہ کے برخلاف جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا حج فاسد نہیں ہوگا، مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر انزال ہوجائے تو حج فاسد ہوجائے گا، ورنہ اس پر اونٹ کی قربانی واجب ہوگی۔

بغیر شہوت کے بوسہ اگر الوداع کے لئے ہو یا رحمت وشفقت کے لئے ہو یا سفر سے آنے والے کو خوش آمدید کہنے کے لئے ہو تو نہ حج فاسد ہوگا، اور نہ اس کے عوض اس کو کوئی فدیہ دینا پڑے گا اور اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے [(۲)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''احرام'' اور ''حج''۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۷، الدسوقی ۱/ ۵۴۴، القلیوبی ۲/ ۷۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲۔

(۲) الہدایہ مع الفتح ۲/ ۲۳۷، ۲۳۸، حاشیۃ العدوی علی شرح أبي الحسن لرسالۃ ابن

رجعت میں تقبیل کا اثر:

۲۰- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر چھونا یا بوسہ لینا شہوت یا رجعت کی نیت کئے بغیر ہو تو اس کو رجعت نہیں سمجھا جائے گا۔

اور جب بوسہ لینا شہوت کے ساتھ ہو تو اس میں اختلاف ہے، حنفیہ کا قول ہے کہ وطی، شہوت کے ساتھ چھونے، اور شہوت کے ساتھ کسی بھی عضو کا بوسہ لینے سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے، خواہ منہ ہو یا رخسار ہو، یا ٹھوڑی ہو، یا پیشانی ہو، یا سر ہو، اور اگر زبردستی اس کی تقبیل کی، یا شوہر سویا ہوا ہو، یا اس پر زبردستی کی گئی ہو، یا حالت جنون میں ہو یا معتوہ ہو، تو اس صورت میں اس کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب کہ شوہر اس کی تصدیق کردے۔

اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ بوسہ لینا، چھونا یا دیکھنا مرد کی شہوت کے ساتھ ہو یا عورت کی شہوت کے ساتھ ہو بشرطیکہ شوہر اس کی تصدیق کرے، لیکن اگر بیوی دعوی کرے اور شوہر اس کا انکار کرے تو رجعت ثابت نہیں ہوگی [(۱)]۔

اور مالکیہ کے نزدیک رجعت میں نیت شرط ہے، لہذا مطلقہ رجعیہ کی تقبیل اس وقت رجعت ہوگی جبکہ اس کے ساتھ رجعت کی نیت کی ہو، اور بلا نیت محض کسی فعل سے رجعت صحیح نہیں ہوگی، خواہ کتنا قوی فعل ہو مثلاً وطی [(۲)]۔

اور شافعیہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ میں سے خرقی کے کلام کا ظاہر ہے، یہ ہے کہ وطی اور اس کے مقدمات مثلاً چھونا اور بوسہ لینا وغیرہ کسی عمل سے رجعت نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ تو طلاق کی وجہ سے حرام ہیں اور رجعت کا مقصد ان کو حلال کرنا ہے، اس لئے رجعت محض قول

= أبي زید ۱/ ۴۸۶، ۴۸۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۶، المجموع ۷/ ۴۱۰، ۴۱۱، المغنی ۳/ ۳۳۸، ۳۴۰۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۳۰، البدائع ۲/ ۱۸۱، ۱۸۲۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۴۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۲۔

سے ہوسکتی ہے[۱]۔

اور حنابلہ کی دوسری روایت میں ہے کہ وطی کے ذریعہ رجعت ہوجائے گی، خواہ نیت نہ کی ہو۔

البتہ اگر شہوت کے ساتھ چھوا ہو یا بوسہ لیا ہوتو امام احمد سے یہ منصوص ہے کہ یہ رجعت نہیں ہوگی، اور بعض حنابلہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق رجعت ہوجائے گی[۲]۔

ظہار میں تقبیل کا اثر:

۲۱- ظہار کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو کسی ایسے محرم سے تشبیہ دے جس سے نکاح کرنا اس کے لئے ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔

چنانچہ اگر شوہر اپنی بیوی سے ظہار کرے، بایں طور کہ اس سے کہے: ''**أنت عليّ كظهر أمي**'' (تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو) تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس کے لئے بیوی سے وطی کرنا اور اس کے اسباب یعنی شہوت کے ساتھ چھونا اور بوسہ لینا حرام ہے، یہی ایک قول شافعیہ اور حنابلہ سے منقول ہے، اس لئے کہ یہ چیزیں بھی وطی کی ترغیب دیتی ہیں اور اس کا سبب بنتی ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے کفارہ سے پہلے "**تماس**" (چھونے) سے منع فرمایا ہے، ارشاد باری ہے: "**فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا**"[۳] (تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔ لفظ تماسّ میں وطی اور اس کے دواعی و اسباب سب داخل ہیں، لہذا نص کی وجہ سے یہ سب چیزیں اس پر حرام ہیں۔

حنفیہ میں سے امام محمد سے منقول ہے کہ بطور شفقت تقبیل جائز ہے مثلاً شوہر سفر سے واپس لوٹا ہو[۴]۔

(۱) القلیوبی علی المنہاج ۴/۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۸۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/۲۸۳۔

(۳) سورۂ مجادلہ/۳۔

(۴) ابن عابدین ۲/۵۷۵، ۵۷۶، جواہر الإکلیل ۱/۳۷۱، ۳۷۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۸، المغنی ۷/۳۴۸۔

اور شافعیہ کا دوسرا قول اور یہی امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ جماع کے علاوہ بوسہ لینا، چھونا اور شرمگاہ کے علاوہ دوسرے اعضاء کو ایک دوسرے سے ملانے میں کوئی حرج نہیں ہے[۱]، دیکھئے: اصطلاح ''ظہار''۔

اِیلاء میں تقبیل کا اثر:

۲۲- اِیلاء چار مہینہ یا اس سے زیادہ تک شوہر کا اپنی بیوی سے وطی نہ کرنے کی قسم کھانا ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بوسہ لینا، چھونا اور شرمگاہ کے علاوہ جسم کو ملانے سے گریز کی قسم کھانا ایلاء نہیں ہوگا، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ ''فیٔ''، یعنی ایلاء سے رجوع کرنا اسی وقت ثابت ہوگا جب شرمگاہ میں جماع کیا جائے، چنانچہ شرمگاہ کے علاوہ میں وطی کرنے سے، یا شہوت کے ساتھ بوسہ لینے یا چھونے یا جسم کے ملانے سے ایلاء ختم نہیں ہوگا، اس لئے کہ شرمگاہ میں جماع کرنا اس کا حق ہے، لہذا اس کے بغیر اِیلاء سے رجوع نہیں ہوسکتا، اور اس لئے کہ شوہر نے اسی کے چھوڑنے کی قسم کھائی ہے اور ضرر کا ازالہ جماع ہی سے ہوگا[۲]، دیکھئے: اصطلاح ''اِیلاء''۔

حرمت مصاہرت میں تقبیل کا اثر:

۲۳- تقبیل اگر شہوت کے ساتھ نہ ہوتو اس سے حرمت مصاہرت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ اگر کسی نے بغیر شہوت کے کسی عورت کا بوسہ لے لیا تو اس کے لئے اس کی ماں یا بیٹی سے شادی کرنا جائز ہے اور عورت کے لئے بھی اس کے آباء اور اس کی اولاد سے شادی کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے بغیر شہوت کے اپنی ساس کا بوسہ لے

(۱) القلیوبی ۴/۱۸، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۴۸۔

(۲) البدائع ۳/۱۷۳، ۱۷۸، ابن عابدین ۲/۵۵۲، جواہر الإکلیل ۱/۳۶۵، ۳۶۹، القلیوبی ۴/۸، ۱۳، المغنی ۷/۳۲۴۔

لیاتواس کی بیوی اس کے لئے حرام نہیں ہوگی۔

اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، البتہ اگر منہ کا بوسہ لیاجائے تو حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے، اور بعض نے رخسار کو بھی منہ کے ساتھ شامل کیا ہے[1]۔

شہوت کے ساتھ بوسہ لینے یا چھونے سے حرمت ہوگی یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ) کا مسلک یہ ہے کہ شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت اور تقبیل خواہ شہوت کے ساتھ ہو اس سے بوسہ لینے والے پر عورت کے اصول وفروع حرام نہیں ہوں گے، خواہ یہ عورت اس کی بیوی ہو یا اجنبی عورت ہو[2]، اس لئے کہ اللہ کا قول عام ہے: "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ"[3] (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں)۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر چھونا اور بوسہ لینا شہوت کے ساتھ ہو تو حرمت مصاہرت ہوجائے گی، چنانچہ جو شخص شہوت کے ساتھ کسی عورت کو چھوئے یا اس کو بوسہ لے تو اس کے لئے اس کے اصول وفروع سے نکاح ناجائز ہے، اسی طرح اس عورت کے لئے مرد کے اصول وفروع سے نکاح کرنا حرام ہے، اور کسی شخص نے شہوت کے ساتھ ساس کا بوسہ لے لیا تو اس کی بیوی اس پر حرام ہوجائے گی۔

۲۴ - اور اگر شوہر تقبیل کا اقرار کرے اور شہوت کا انکار کرے تو ایک قول یہ ہے کہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ بوسہ شہوت ہی کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا اس کا انکار اس وقت تک قابل قبول نہ ہوگا جب تک کہ اس کے خلاف کوئی چیز ظاہر نہ ہوجائے، اور ایک قول ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور ایک قول ہے کہ اس میں تفصیل

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۸۰، ۲۸۳، الاختیار ۳/ ۸۸، الدسوقی ۲/ ۲۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۹، قلیوبی ۳/ ۲۴۱، المغنی ۶/ ۵۷۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۸۲، ۲۸۳، ۵/ ۲۴۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۹، القلیوبی ۳/ ۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷۴، المغنی ۶/ ۵۷۹، ۵۸۰۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۴۔

ہے، اگر سر یا پیشانی یا رخسار کا بوسہ ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر بوسہ منہ کا ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی، اور یہی راجح ہے[1]۔

اور شہوت کے ساتھ چھونے اور بوسہ لینے سے حرمت پیدا ہونے پر حنفیہ کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: "وَلاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ"[2] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں)، حنفیہ کہتے ہیں: یہاں نکاح سے مراد وطی ہے، اور شہوت کے ساتھ تقبیل وطی کی طرف دعوت دینے والی ہے تو احتیاطا حرمت میں اس کو اس کے قائم مقام کردیا گیا[3]۔ اور نبی کریم ﷺ سے مروی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من نظر إلى فرج امرأة بشهوة أو لمسها بشهوة حرمت عليه أمها و ابنتها، وحرمت على ابنه و أبيه"[4] (جو شہوت کے ساتھ کسی عورت کی شرمگاہ کو دیکھے یا شہوت کے ساتھ اس کو چھوئے تو اس شخص کے لئے اس عورت کی بیٹی اور ماں حرام ہوجائے گی اور وہ عورت اس کے بیٹے اور اس کے باپ کے لئے حرام ہوجائے گی)۔

اس کے علاوہ تقبیل سے بھائیوں اور بہنوں کے درمیان حرمت پیدا نہیں ہوگی، خواہ شہوت کے ساتھ ہو، چنانچہ اگر اپنی سالی کا بوسہ لے لیا، خواہ شہوت کے ساتھ ہو تو بالاتفاق اس کی بیوی اس پر حرام نہیں ہوگی[5]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نکاح"۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۸۲، ۲۸۳، البدائع ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۲۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱، الاختیار ۳/ ۸۸، ۸۹، ابن عابدین ۲/ ۲۸۱، ۲۸۳۔

(۴) حدیث: "من نظر إلى فرج امرأة بشهوة أولمسها بشهوة حرمت عليه أمها وابنتها وحرمت على ابنه وأبيه" کی روایت ابن ابی شیبہ (۴/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) نے ابوہانی سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا ابنتها"، حجاج بن أرطاۃ کے ضعف کی وجہ سے اس کی اسناد ضعیف ہے، حافظ ابن حجر نے اس کے متعلق التقریب (ص/ ۱۵۲ طبع دار الرشید) میں کہا کہ وہ صدوق ہیں، غلطیاں اور تدلیس بہت کرتے ہیں، عنعنہ کے ذریعہ انہوں نے روایت کی ہے۔

(۵) سابقہ مراجع۔

تقریر

تعریف:

۱- لغت میں تقریر "قرر" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "قرر الشيء في المكان" (اس نے فلاں چیز کو اس جگہ ثابت کردیا) اور "قرر الشيئ فی محله" (اس نے اس کو باقی چھوڑا) "قرر فلانا بالذنب" (اس نے فلاں سے غلطی کا اقرار کرایا)، "قرر المسألة أو الرأی"[۱] (اس نے مسئلہ کی وضاحت کی اور تحقیق کی)۔

اور فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اور اصولیین کے نزدیک جیسا کہ اقسام حدیث میں بیان کیا جاتا ہے تقریر یہ ہے کہ کوئی بات آپ کے سامنے کہی گئی یا آپ کے زمانہ میں کہی گئی اور آپ کو اس کا علم ہوا اور آپ نے اس سے منع نہیں کیا، بلکہ خاموش رہے، اسی طرح کوئی کام آپ کے سامنے یا آپ کے زمانہ میں کیا گیا اور آپ کو اس کا علم ہوا اور آپ نے اس پر نکیر نہیں کی، بلکہ خاموش رہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اقرار:

۲- لغت میں اقرار کا معنی حق کا اعتراف کرنا ہے، کہتے ہیں: "أقر بالحق"، یعنی اس نے حق کا اعتراف کیا۔

(۱) لسان العرب، الصحاح للجوہری، مشارق الأنوار، المعجم الوسیط، القاموس المحیط مادہ: "قرر"۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۴۱۔

اور اصطلاح میں اپنے اوپر غیر کے حق کے ثبوت کی خبر دینا اقرار ہے، اور اسی وجہ سے کبھی کبھی یہ تقریر کا اثر ہوتا ہے[۱]۔

ب-سکوت:

۳-سکوت: بات نہ کرنا ہے اور "السکوت عن الأمر" کسی امر پر انکار نہ کرنا ہے، اس کے اور تقریر کے درمیان تعلق یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک سکوت کبھی تقریر ہوتا ہے، کبھی نہیں ہوتا ہے۔

اور فقہی قاعدہ ہے: "لاینسب لساکت قول"، (خاموش کی طرف کسی قول کو منسوب نہیں کیا جائے گا)، لیکن اس قاعدہ سے چند مسائل مستثنی ہیں جن میں خاموشی کو تقریر شمار کیا جاتا ہے، بعض مسائل یہ ہیں:

نکاح میں باکرہ سے اجازت طلب کرتے وقت اس کی خاموشی۔

نومولود کی مبارکباد قبول کرنا اور اس پر خاموش رہنا نسب کا اقرار شمار کیا جاتا ہے۔

زرکشی کہتے ہیں کہ معصوم کے حق میں محض خاموش رہنا صراحۃً بولنے کے قائم مقام ہے، یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی تقریر امر شرعی ہے، اور اجماع سکوتی اکثر فقہاء کے نزدیک حجت ہے۔ لیکن جو غیر معصوم ہو تو اس کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ اس کا محض خاموش رہنا نطق کے درجہ میں نہیں ہے، البتہ جب ایسے قرائن ہوں جو اس کی رضامندی پر دلالت کرتے ہوں تو وہ نطق کے درجہ میں ہوجائے گا[۲]۔

ج-اِجازت:

۴-اِجازت کا ایک معنی نافذ کرنا ہے، اگر کوئی کسی چیز کو نافذ کرے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الکلیات للکفوی مادہ: "قرر"، الہدایہ ۱۸۰/۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، النہایہ لابن الأثیر مادہ: "سکت"، المنثور فی القواعد ۲۰۵/۲، حاشیہ ابن عابدین ۵۹۱/۲۔

اور کسی کام کو جائز قرار دے تو کہا جاتا ہے: " أجاز الشيء" اور "أجاز له" اس کو اس کی اجازت دی اور " أجزت العقد" میں نے اس کو جائز ونافذ کردیا۔

اور اس معنی میں یہ کسی ہونے والے امر کی تقریر ہی کی طرح ہوگا، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مالک کا فضولی کے تصرف کی اجازت دینا اسی معنی میں ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

اول-اصولیین کے نزدیک تقریر:

۵ - اصولیین نے تقریر کو حدیث کی ایک قسم شمار کیا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کسی ایسی بات کے انکار سے خاموش رہے جو آپ کے سامنے یا آپ کے زمانہ میں کہی گئی ہو اور آپ کو اس کا علم ہو، یا ایسے فعل کے انکار سے خاموشی اختیار کی جو آپ کے سامنے یا آپ کے زمانہ میں کیا گیا ہو اور آپ کو اس کا علم ہوا ہو، اور صحابی کا یہ قول بھی اسی میں داخل ہے کہ ہم ایسا کرتے تھے، اور لوگ ایسا کرتے تھے، اور نبی کریم ﷺ کے زمانہ کی طرف اس کی نسبت کردے اور یہ ایسا کام ہو کہ اس جیسا کام آپ ﷺ سے مخفی نہیں رہتا ہو۔

۶ - تقریر حجت ہے اور جواز اور رفع حرج کی دلیل ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ نبی کریم ﷺ کو انکار پر قدرت حاصل ہو اور جس کے قول وعمل کی تقریر کی گئی وہ شریعت کا پابند ہو، اور جس امر کی تقریر کی گئی وہ ثابت ہو، اس کے سلسلہ میں پہلے سے کوئی شرعی ممانعت وارد نہ ہو۔

اس لئے کہ اگر یہ امر جائز نہ ہوتا تو نبی کریم ﷺ اس پر خاموش

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح للجوہری مادۂ " جوز"، الہدایہ ۶۸/۲، نیز ملاحظہ کیجئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح " اجازۃ" (۳۰۳/۱، اور اس کے بعد صفحات، ۱۱۵/۹، اور اس کے بعد صفحات)۔

نہ رہتے، اور نہ اس کی وضاحت میں تاخیر کرتے (۱)۔

اور ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ تقریر جواز کی دلیل نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ سکوت اور عدم انکار میں احتمال ہے کہ آپ ﷺ اس لئے خاموش رہ گئے ہوں کہ آپ کو علم ہو کہ اس شخص تک حرمت کی اطلاع نہیں پہنچی ہے، تو اس وقت اس کے لئے وہ فعل حرام نہیں ہے، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ آپ اس لئے خاموش رہے ہوں کہ اس کے بارے میں انکار کامیاب نہ ہوا ہو، اور آپ ﷺ کو یقین ہو کہ دوبارہ انکار کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اس لئے آپ نے دوبارہ انکار نہیں فرمایا، اس لئے تقریر کو جواز اور نسخ کی دلیل بنانا درست نہیں ہے (۲)۔

اس موضوع میں قدرے تفصیل ہے جس کو اصولی ضمیمہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

دوم-فقہاء کے نزدیک تقریر:

۷ - فقہاء کے نزدیک تقریر کے تین معانی ہیں:

اول: کسی چیز میں مقرر کے حق کو ثابت کرنا اور اس کو مؤکد کرنا۔

حنفیہ نے طلب شفعہ کے مسئلہ میں تقریر کو اسی معنی میں استعمال ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک شفعہ کے طلب کی تین قسمیں ہیں:

طلب مواثبت، طلب تقریر اور طلب خصومت و ملک، طلب مواثبت کا مفہوم یہ ہے کہ جس مجلس میں شفعہ کا علم ہو، اسی مجلس میں شفعہ طلب کیا جائے، تاکہ یہ واضح ہوجائے کہ وہ شفعہ سے اعراض نہیں کررہا ہے اور گواہ بنانا اس میں شرط نہیں ہے۔

اور طلب تقریر واشہاد کا مطلب یہ ہے کہ وہ بائع کے سامنے طلب

(۱) ارشاد الفحول رص ۴۱، ۶۱، الأحکام للآمدی ۱۸۹/۱، ۳۸/۲، ۹۹، البزدوی ۱۴۸/۳، المستصفی ۲۵/۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

شفعہ پر گواہ بنائے اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو، یا مشتری کے سامنے گواہ بنائے اگر بائع نے اس کو مبیع سپرد کردی ہو یا جائداد کے پاس گواہ بنائے۔

تو جب وہ ایسا کرلے گا تو اس کا شفعہ برقرار رہ جائے گا، اور اسی طلب شفعہ کا نام طلب تقریر یا طلب اشہاد ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے ذریعہ اپنے حق کو ثابت اور مؤکد کردیا ہے۔

اور شفیع کو طلب مواثبت کے بعد، طلب تقریر کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب کہ طلب مواثبت کے وقت گواہ بنانا اس کے لئے ناممکن ہو، لیکن اگر طلب مواثبت کے وقت بائع یا مشتری یا جائداد کے پاس گواہ بنانے پر قادر ہو تو اس کے لئے یہی کافی ہے اور یہ دونوں طلب کے قائم مقام ہوگا، اور گواہ بنانا تو صرف انکار کے وقت حق کے اثبات کے لئے ہوتا ہے [۱]۔

اس کے علاوہ دیگر ائمۂ مذاہب لفظ تقریر کے بجائے لفظ اشہاد کا تذکرہ کرتے ہیں، اور شفعہ کے برقرار رہنے کے لئے اشہاد شرط ہے یا نہیں؟ اس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اشہاد'' اور ''شفعہ''۔

دوم: امر موجود کو برقرار رکھنا اور اس کو علی حالہ باقی رکھنا، اس کی بعض مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

الف-شرکت میں:

۸-اگر ایک شریک کا انتقال ہوجائے اور دین یا دیت اس کے ترکہ سے متعلق نہ ہو تو صاحب رشد وارث کے لئے شرکت کو باقی رکھنے اور تقسیم کرنے میں اختیار ہے، اگر میت پر کوئی قرض ہو تو اس قرض کو ادا کرنے کے بعد ہی وارث کے لئے شرکت کو برقرار رکھنے کا حق حاصل ہوگا [۱]، دیکھئے: اصطلاح ''شرکت''۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۸، ابن عابدین ۵/ ۱۳۵ تا ۱۴۳، فتح القدیر ۸/ ۳۰۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۶۰۲۔

ب-عقد مضاربت میں:

۹-اگر مالک کا انتقال ہوجائے اور وارث عقد کو باقی رکھنا چاہے، تو اگر مال نقد کی شکل میں ہو تو ان دونوں کو اختیار ہے کہ شرط کے ساتھ ازسرنو عقد کرلیں، امام نووی نے کہا: کیا ترک اور تقریر کے لفظ سے منعقد ہوجائے گا، بایں طور کہ وارث کہے: ''**ترکتک أو قررتک علی ماکنت علیه؟**''، یعنی جس عقد پر تم تھے اس پر میں نے تم کو چھوڑ دیا، یا کہے کہ میں تم کو مقرر کردیا، اس میں دو قول ہیں، دونوں میں اُصح یہ ہے کہ منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ ان دونوں سے عقد مضاربت کا معنی سمجھ میں آتا ہے۔

اور اگر مضاربت کے عامل کا انتقال ہوجائے اور مالک، عامل کے وارث کو اس کی جگہ مقرر کرنا چاہے تو اس کا یہ مقرر کرنا نیا عقد مضاربت ہوگا، اس لئے صرف نقد پر ہی جائز ہوگا [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مضاربت'' (قراض)۔

ج-قضاء میں:

۱۰-اصل بات یہ ہے کہ سابق فیصلہ اگر نص یا اجماع یا قیاس جلی کے خلاف نہ ہو، بلکہ مجتہد فیہ ہو تو اس کو توڑنا جائز نہیں ہے، یہ حکم اجمالی ہے۔

لیکن کیا قاضی کے سامنے پیش ہونے والے مسئلہ میں قاضی کا اس کو برقرار رکھنا حکم شمار کیا جائے گا جس کو توڑنا جائز نہیں؟

ابن فرحون نے ''تبصرۃ الحکام'' میں ''**تقریر الحاکم مارفع إلیه**'' کے عنوان سے ایک فصل قائم کی ہے، اور کہا ہے: اہل مذہب

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۸۳، ۲۸۴، المغنی ۵/ ۲۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۷، منتہی الإرادات ۲/ ۳۳۶۔

(یعنی مالکیہ) کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا کسی واقعہ کو حاکم کا برقرار رکھنا حکم شمار ہوگا یا نہیں؟ مثلاً کسی عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرلیا اور یہ مقدمہ حنفی قاضی کے سامنے پیش ہوا، اور اس نے اس کو برقرار رکھا اور اس کو نافذ کردیا، پھر معزول ہوگیا، تو ابن قاسم کا کہنا ہے کہ اس کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے اور اس پر اس کا برقرار رکھنا حکم کے مانند ہے، اور ابن محرز نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہی ''المدونہ'' کا ظاہر ہے، مراد یہ ہے کہ یہ حکم کی طرح ہے تو کوئی دوسرا قاضی اس پر اعتراض نہیں کرسکتا، اور عبدالملک کا قول ہے کہ یہ حکم نہیں ہے اور دوسرے شخص کو اس کے فسخ کرنے کا اختیار ہے، اور اس کے برخلاف اگر مقدمہ اس کے سامنے پیش کیا جائے اور وہ اس کے فسخ کا حکم دینے کے بجائے کہے کہ میں بغیر ولی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا تو یہ ایک فتوی ہوگا اور دوسرا شخص اس واقعہ میں اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے (۱)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

سوم- متہم شخص سے اقرار کا مطالبہ کرنا اور اس کو اعتراف کرنے پر آمادہ کرنا۔

۱۱- قاضی کو مدعا علیہ سے مطالبہ کرنے کا حق ہے اور وہ اس طرح کہ قاضی اس سے جواب طلب کرے یا تو اقرار کے ذریعہ ہو یا انکار کے ذریعہ۔

فی الجملہ زبردستی اکراہ کے ذریعہ اقرار کرانا قابل عمل نہیں ہے۔ لیکن فقہاء نے حال کے قرائن اور متہم کے اوصاف اور تہمت کی قوت کی رعایت کرنے کو شرعی سیاست قرار دیا ہے، تو انہوں نے حق کے اقرار تک پہنچنے کے لئے ہر اس چیز کی اجازت دی ہے جس کو حاکم مناسب سمجھے، اور ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ......'' (۱) (اور اگر ان کا پیراہن پیچھے سے پھٹا ہو) اور حضرت علی بن ابی طالبؓ نے بھی اس پر عمل کیا ہے جب رسول اللہ ﷺ نے ان کو اور زبیر بن العوام کو اس عورت کے پیچھے بھیجا جو حاطب بن ابی بلتعہ کا خط لے کر اہل مکہ کے پاس جارہی تھی، اور مکتوب میں نبی کریم ﷺ نے ان پر حملہ کرنے کا جو پختہ ارادہ کیا تھا اس کی خبر دی گئی تھی، تو حضرت علی اور زبیر نے اس عورت کو پالیا اور اس کو (سواری سے) اتارا اور اس کے کجاوہ میں مکتوب تلاش کیا، لیکن ان کو اس میں کچھ نہ ملا تو حضرت علیؓ نے اس عورت سے کہا: میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ نہ نبی کریم ﷺ نے کذب بیانی کی ہے اور نہ ہم جھوٹ بولتے ہیں، لہذا تم ہمیں وہ خط دے دو ورنہ ہم تمہیں برہنہ کردیں گے، تو جب عورت نے ان کی سنجیدگی کو دیکھا تو اس نے اپنے سر کی چوٹی سے اس خط کو نکالا (۲)۔

لیکن اس میں اختلاف ہے کیا یہ اختیار قاضی کو ہوگا یا والی مظالم کو ہوگا؟

حنفیہ، مالکیہ اور امام احمد کے بعض اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ قاضی اور والی کے لئے متہم کو اقرار کرنے کے لئے مارنا جائز ہے، اس لئے کہ قاضی تنفیذ احکام کے معاملہ میں امام کا نائب ہوتا ہے۔

شافعیہ اور امام احمد کے بعض دیگر اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ یہ حق والی مظالم کو ہے، قاضی کو نہیں، اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرب مشروع صرف حدود و تعزیر کی ضرب ہے اور یہ اس کے اسباب کے ثابت ہوجانے اور ان کے محقق ہونے کے بعد ہی لگائی جاتی ہے (۳)۔

---

(۱) التبصرة بہامش العلی المالک ۱/ ۸۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۴۔

(۱) سورۂ یوسف/ ۲۷۔

(۲) حدیث: "بعث علي والزبير في أثر المرأة التي حملت خطاب حاطب......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۴۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۴۱، ۱۹۴۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۴۸، ۱۸۸، ۱۹۵، التبصرہ ۲/ ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۷، الأحکام السلطانیہ للماوردي/ ۹۰، ۹۱، معین الحکام/ ص ۲۱۱، ۲۱۲، الطرق الحکمیہ

۱۲- ابن قیم نے کہا: دعوی کی دو قسمیں ہیں: دعوی تہمت اور دعوی غیر تہمت:

دعوی تہمت یہ ہے کہ مدعی علیہ پر حرام فعل کا دعوی کیا جائے جو اس کے لئے موجب سزا ہو، مثلاً قتل، رہزنی یا چوری یا اس کے علاوہ ایسی زیادتی کا دعوی کیا جائے جس پر بینہ کا قائم کرنا اکثر حالات میں مشکل ہوتا ہے۔

اور دعوی غیر تہمت یہ ہے کہ عقد بیع یا قرض یا رہن یا ضمان وغیرہ کا دعوی کیا جائے اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک کبھی محض حد ہوتی ہے، مثلا شراب نوشی اور زنا اور کبھی محض کسی آدمی کا حق ہوتی ہے، مثلا اموال اور کبھی اس میں دونوں چیزیں ہوتی ہیں، مثلاً چوری، ڈاکہ زنی۔ چنانچہ اس قسم (یعنی دعوی غیر تہمت) میں مدعی اگر حجت شرعی قائم کردے (تو ٹھیک ہے)، ورنہ قسم لے کر مدعا علیہ کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال و أموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه**"[1] (اگر لوگوں کو صرف ان کے دعوی کی وجہ سے حق دے دیا جائے تو لوگ آدمیوں کی جان و مال کا دعوی کرنے لگیں گے، لیکن مدعا علیہ پر قسم ہوگی)۔

۱۳- دعاوی کی پہلی قسم یعنی دعاوی تہمت جس سے مراد جنایت اور حرام افعال کا دعوی کرنا ہے، مثلاً قتل، رہزنی، چوری، قذف اور زیادتی کا دعوی، اس میں مدعا علیہ کی تین قسمیں ہوتی ہیں، یا تو متہم بری ہوگا اور اس تہمت کا اہل نہیں ہوگا، یا فاجر ہوگا، تہمت کا اہل ہوگا، یا مجہول الحال ہوگا، والی اور حاکم کو اس کی حالت کا علم نہیں ہوگا، تو اگر وہ بری ہو تو بالاتفاق اس کو سزا دینا جائز نہیں ہے۔

متہم کو سزا دینے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ اس کو سزا دی جائے گی تا کہ شر پسندوں اور زیادتی کرنے والوں کے تسلط سے بری لوگوں کی عزت محفوظ رہ سکے۔

امام مالک اور اشہب رحمہما اللہ کا قول ہے: مدعی کو تأدیب نہیں کی جائے گی، اِلا یہ کہ وہ مدعا علیہ کی اذیت رسانی اور عیب اور دشنام طرازی کا ارادہ کرے تو اس کی تأدیب ہوگی۔ اصبغ کا قول ہے کہ اس کی تادیب کی جائے گی، اذیت رسانی کا ارادہ کرے یا نہ کرے۔

۱۴- دوسری قسم: متہم مجہول الحال ہو اور اس کی نیکی یا فجور کا علم نہ ہو تو عام علماء اسلام کے نزدیک اس کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ اس کے حالات واضح نہ ہو جائیں۔ اور اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی صراحت ہے کہ قاضی اور والی اس کو قید میں رکھے گا۔ اسی طرح امام مالک اور ان کے اصحاب نے اس کی صراحت کی ہے اور اسی کی صراحت امام احمد اور ان کے محققین اصحاب نے کی ہے، اور اس کو امام ابوحنیفہ کے اصحاب نے بھی بیان کیا ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے بھی تہمت میں روک کر رکھا ہے، احمد کہتے ہیں، یہ روکنا اس وقت تک ہوگا جب تک کہ حاکم کے سامنے اس کا معاملہ واضح نہ ہو جائے۔

پھر حاکم کبھی جلد فیصلہ نہیں کرسکتا ہے اور کبھی اس کے پاس پہلے سے مقدمات ہوتے ہیں، تو مدعا علیہ کو وقت طلب سے لے کر اس وقت تک روکا جاتا اور مؤخر کیا جاتا ہے کہ اس کے اور اس کے فریق کے درمیان فیصلہ ہو جائے، اور یہ روکنا بغیر تہمت کے ہے تو تہمت میں روکنا تو بدرجۂ اولی صحیح ہے۔

اور بعض حضرات کا قول ہے کہ تہمت کے سلسلے میں روکنے کا

= ص ۱۰۱ تا ۱۰۴۔

(۱) حدیث: "لويعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه" کی روایت مسلم (۱۳۳۶/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اختیار والی حرب کو ہے قاضی کو نہیں، اور اس چیز کو شافعیہ کی ایک جماعت مثلاً ابو عبد اللہ الزبیری اور ماوردی وغیرہ نے اور ''ادب القضاۃ'' کے مصنفین میں سے امام احمد کے اصحاب کے ایک گروہ نے ذکر کیا ہے، اور تہمت میں حبس کی مقدار میں ان لوگوں کا اختلاف ہے، کیا وہ مقدار متعین ہے یا والی اور حاکم کے اجتہاد پر منحصر ہے؟ اس سلسلے میں دو قول ہیں جن کو ابو یعلی اور ماوردی وغیرہ نے ذکر کیا ہے، زبیری کا قول ہے کہ مدت حبس ایک ماہ ہے اور ماوردی کا قول ہے کہ غیر متعین ہے[۱]۔

۱۵- تیسری قسم: متہم معروف بالفجور ہو، جیسے چوری اور رہزنی اور قتل وغیرہ میں مشہور ہو۔ ابن القیم فرماتے ہیں: اس قسم کے متہمین کو سزا دینا جائز ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت زبیرؓ کو اس متہم کو سزا دینے کا حکم دیا جس نے اپنا مال چھپا دیا تھا، یہاں تک کہ اس نے اس کا اقرار کیا[۲]، یہ ابن ابی الحقیق کے قصہ میں مذکور ہے۔

ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ اس کو صرف والی سزا دے گا، قاضی نہیں یا دونوں سزا دیں گے یا اس کو سزا دینا جائز ہی نہیں؟ اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: والی یا قاضی دونوں اس کو سزا دے سکتے ہیں، یہ امام مالک اور امام احمد کے اصحاب کے ایک جماعت کا قول ہے جن میں اَشہب بن عبد العزیز قاضیٔ مصر بھی ہیں، ان کا قول ہے کہ قید اور ضرب کے ذریعہ اس کا امتحان لیا جائے گا اور اس کو ننگا کرکے کوڑے سے مارا جائے گا۔

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۳۔

(۲) حدیث: "أمر النبي ﷺ الزبير بتعذيب المتهم الذي غيب ماله حتى أقربه في قصة ابن أبي الحقيق" کا ذکر ابن القیم نے ''الطرق الحکمیہ'' میں کیا ہے، اور احادیث کی جو کتابیں ہمارے سامنے ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی ہے۔

دوسرا قول: صرف والی اس کو سزا دے سکتا ہے، قاضی نہیں، اور یہ قول امام شافعی اور امام احمد کے بعض اصحاب کا ہے، اس کو قاضی ابو یعلی اور قاضی ماوردی نے بیان کیا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرب مشروع حدود و تعزیر کی ضرب ہے، اور یہ اس کے اسباب کے اثبات اور تحقق کے بعد ہی ہوتی ہے۔

تیسرا قول: اس کو سزا نہیں دی جائے گی[۱]۔

اور یہ اصبغ اور تینوں جماعتوں کے اکثر حضرات کا قول ہے، لیکن متہم کو قید کرنا ان کے نزدیک مجہول الحال کے قید کرنے سے بہتر ہے۔

پھر ان میں سے ایک جماعت نے جس میں عمر بن عبد العزیز، مطرف اور ابن ماجشون ہیں، کہا ہے کہ اس کو موت تک قید کیا جائے گا، امام احمد نے اس بدعتی کے بارے میں جو اپنی بدعت سے باز نہ آئے، صراحت کی ہے کہ اس کو موت تک قید کیا جائے گا، اور امام مالک فرماتے ہیں: موت تک اس کو قید نہیں کیا جائے گا۔

اور وہ حضرات جنہوں نے سزا کو صرف والی کے لئے متعین کیا ہے، قاضی کے لئے نہیں، ان کا قول ہے کہ امیر حرب کی ولایت کا مقصد فساد فی الأرض سے روکنا اور شر پسندوں اور سرکشوں کا قلع قمع کرنا ہے، اور اس کی تکمیل اسی وقت ہوسکتی ہے جب کہ جرم میں معروف متہمین کو سزا دی جائے، برخلاف ولایت قضاء کے کہ اس کا مقصد حقداروں تک ان کے حقوق پہنچا دینا ہے، ہمارے شیخ فرماتے ہیں: درحقیقت یہ قول شریعت میں اس کے جواز کا قائل ہونا ہے، لیکن ہر ذمہ دار وہی کام انجام دے گا جو اس کے سپرد کیا گیا ہے، جیسا کہ والی صدقات، قبض وصرف کا مالک ہوتا ہے اور والی خراج ان چیزوں کا مالک نہیں ہوتا ہے، اسی طرح والی حرب اور والی قضاء کا معاملہ ہے، ان میں سے ہر شخص شریعت کے حدود و قیود اور عدل وانصاف کی

(۱) اصل میں ''یضرب'' بغیر ''لا'' کے ہے، اور یہ طباعت کی غلطی ہے۔

رعایت کرتے ہوئے وہی کام انجام دے گا جس کا تقاضا اس کی ولایت شرعیہ کرے گی [1]۔

(۱) الطرق الحکمیہ لابن القیم رص ۱۰۳ تا ۱۰۵۔

تقسیم

تعریف:

۱ - لغت میں تقسیم کا معنی: ٹکڑے ٹکڑے اور الگ الگ کرنا ہے، اور تقسیم قَسّم کا مصدر ہے، اگر کسی چیز کو ٹکڑے ٹکڑے کردے تو کہا جاتا ہے: "قسّم الشيء" اور جب لوگوں کو جدا جدا کردے تو کہا جاتا ہے: "قسم القوم" [1]۔

اصولیین کے نزدیک لفظ تقسیم کا استعمال ان اوصاف کے حصر کے لئے ہے، جن کے بارے میں یہ گمان ہو کہ یہ اصل میں علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اگر اصل یعنی مقیس علیہ میں موجود تمام اوصاف کو شمار کیا جائے اور ان میں سے جو علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں ان کو باطل کیا جائے اور باقی کو علیت کے لئے متعین کیا جائے تو اس کو اصولیین سبر و تقسیم دونوں کہتے ہیں اور کبھی صرف سبر کہتے ہیں، اور کبھی صرف تقسیم، جیسا کہ بیضاوی نے اپنی کتاب "المنہاج" میں کیا ہے۔

سعد نے "حاشیۃ العضد" میں یہ بات کہی ہے کہ تحقیق کے وقت حصر کا تعلق تقسیم سے ہوگا، اور سبر کا تعلق ابطال سے ہوگا [2]۔

(۱) ترتیب القاموس المحیط، المعجم الوسیط، تاج العروس مادہ: "قسم"۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی شرح جمع الجوامع ۲ر ۲۷۰ طبع الحلبی، شرح العضد لمختصر المنتہی الأصولی لابن حاجب المالکی مع حاشیہ ۲ر ۲۳۶ طبع الکلیات الأزہریہ، ارشاد الفحول ر ۲۱۳، فواتح الرحموت ۲ر ۲۹۹ طبع الأمیریہ، الإبہاج في شرح المنہاج ۳ر ۷۷ طبع دار الکتب العلمیہ۔

اگر لفظ دو امور میں دائر ہو جس میں سے ایک ممنوع اور دوسرا مسلم ہو اور اس لفظ میں دونوں کا احتمال ہو، کسی ایک میں ظاہر نہ ہو تو بعض فقہاء اس کو تقسیم کہتے ہیں (۱)۔

اور فقہاء کے نزدیک تقسیم سے مراد اقسام کی وضاحت ہے، اور اس کے مرادف لفظ قسمہ ہے، جس کا مطلب کسی مقیاس، مثلاً کیل، وزن یا گز کے ذریعہ غیر معین حصہ کی تعیین ہے (۲)۔

چنانچہ لفظ تقسیم اور قسمۃ فقہاء کے نزدیک معنی کے اعتبار سے باہم مترادف لفظ ہیں۔

اور قسمہ میں اختلاف ہے، کیا وہ محض اِفراز ہے یا مبادلہ ہے۔

لغت میں اِفراز کا معنی تنحیہ ہے، یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے علاحدہ اور ممتاز کرنا۔

اور فقہاء اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں (۳)۔

تقسیم اور اِفراز کے درمیان تعلق یہ ہے کہ تقسیم کبھی اِفراز کے ذریعہ ہوتی ہے اور کبھی اِفراز کے بغیر صرف حصص اور اقسام کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسا کہ مہایاۃ میں ہوتی ہے (یعنی مشترک چیز سے باری باری فائدہ حاصل کرنا)۔

متعلقہ الفاظ:

تنقیح مناط:

۲ - لغت میں تنقیح کا معنی سنوارنا اور ممتاز کرنا ہے، اور مناط کا معنی علت ہے۔

اصولیین کے نزدیک تنقیح مناط سے مراد یہ ہے کہ اصل اور فرع کو الگ کرنے والی صفت کو لغو قرار دے کر فرع کو اصل سے ملحق کر دیا جائے اس طور پر کہ کہا جائے کہ اصل اور فرع کے درمیان صرف یہ فرق ہے، جس کا کوئی دخل حکم میں نہیں ہے، لہذا حکم کو واجب کرنے والی چیز دونوں کے مشترک ہونے کی وجہ سے حکم میں بھی دونوں مشترک ہوں گے۔

اور اس کی مثال آزادی کے نفاذ میں غلام پر باندی کو قیاس کرنا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں مذکر ہونے کے سوا کوئی فرق نہیں ہے، اور یہ فرق بالاتفاق باطل ہے، اس لئے کہ علت ہونے میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

تنقیح مناط اور سبر و تقسیم کے درمیان فرق یہ ہے کہ سبر و تقسیم کی دلالت میں اوصاف کا شمار علت کی تعیین کے لئے ہوتا ہے، خواہ استقلالاً ہو یا اعتباراً، اور تنقیح المناط میں فرق کرنے والی صفت کی تعیین اور اس کے ابطال کے لئے ہوتا ہے، علت کی تعیین کے لئے نہیں ہوتا ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

اول: اصولیین کے نزدیک:

۳ - جمہور اصولیین نے سبر و تقسیم کو علت کا ایک راستہ قرار دیا ہے، اور وہ علتیں جن کو سبر و تقسیم کے ذریعہ جانا جاتا ہے مثلاً ربوی ہونے میں مکئی کو گیہوں پر قیاس کرنے کے سلسلہ میں کسی مجتہد کا کہنا ہے کہ میں نے گیہوں کے اوصاف تلاش کئے، اس میں کوئی وصف مجھے ایسا نہیں ملا جس میں بظاہر ربوی ہونے کی علت بننے کی صلاحیت

(۱) ارشاد الفحول رص ۲۳۱، الإحکام فی أصول الأحکام للآمدي ۴ر۷۷ طبع المکتب الإسلامی، البنانی علی شرح جمع الجوامع ۲ر ۳۳ طبع الحلبی۔

(۲) طلبۃ الطلبہ رص ۱۲۱ طبع المطبعۃ العامرہ۔

أقسام جمع ہے، اس کا مفرد قسم (کسرہ کے ساتھ) ہے، جس کا اطلاق حصہ اور نصیب پر ہوتا ہے، المصباح المنیر مادہ: ''قسم''۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: ''فرز''، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳ر۶، ۱۰۱، مادہ (۱۰۴۶، ۱۱۱۴)، الموسوعۃ الفقہیہ ۵ر۲۸۶۔

(۱) اِرشاد الفحول رص ۲۲۱، ۲۲۲، الابہاج فی شرح المنہاج ۳ر۸۰، ۸۱۔

ہو، بجز طعم، قوت یا کیل کے، لیکن غور وفکر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ طعم اور قوت میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے، لہذا کیل متعین ہوگیا، اور اسی بنیاد پر تمام کیلی اور وزنی اشیاء میں ربا جاری ہوتا ہے۔

اور بعض اصولیین نے سبر وتقسیم کو علت بننے کا راستہ قرار دینے کا انکار کیا ہے۔

ابن الأنباری نے ''شرح البرہان'' میں کہا کہ سبر کا تعلق محل کے اوصاف کی جانچ اور ان کے انضباط سے ہے، اور تقسیم کا تعلق اس چیز کے ابطال سے ہے جس کا ابطال ظاہر ہے، لہذا ادلہ میں اس کا شمار نہیں ہوگا، اور اصولیین سے اس میں تسامح ہوگیا ہے[(۱)]۔

سبر اور تقسیم کے حجت بننے کے لئے اور اس سے استدلال کے شرائط اور اس کی اقسام اور حذف کے طریقوں سے متعلق فریقین کے دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

دوم: فقہاء کے نزدیک:
جس پر مسلمانوں کا قبضہ ہو اس کی تقسیم:

۴ - جب امام کو دار الحرب پر غلبہ حاصل ہوجائے تو مقبوضہ اشیاء تین طرح کی ہوں گی: متاع (ساز وسامان)، زمینیں اور آدمی۔

متاع میں امام کو خمس نکالنا اور چار خمس کو غانمین پر تقسیم کرنا ضروری ہے، اور اس میں امام کو کوئی اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان خداوندی ہے: ''وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ''[(۲)] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے ہے)، اس لئے کہ جب اللہ نے اپنے لئے خمس کو متعین کرلیا تو اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ (بقیہ) چار خمس غانمین کے لئے ہیں، اس لئے کہ ان کی نسبت غانمین کی طرف ہے[(۱)]۔

اور اگر امام مناسب سمجھے کہ سب ساز وسامان فروخت کردے اور پھر اس کی قیمت تقسیم کرے تو اس کو اختیار ہے[(۲)]۔

اور خمس کی تقسیم کے متعلق کچھ تفصیلات ہیں دیکھئے: اصطلاح ''غنیمۃ''۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنا جائز ہے[(۳)]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول زمین اور غیر زمین سب کے لئے عام ہے: ''وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ'' (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے ہے) اور یہ بھی ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بنوقریظہ[(۴)]، بنونضیر اور خیبر کی اراضی کو مجاہدین کے درمیان تقسیم فرمایا[(۵)]۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے کہ زراعت کی وہ اراضی جس کے شہر کو طاقت کے ذریعہ فتح کیا گیا

---

(۱) إرشاد الفحول رص ۲۱۳، ۲۱۴ طبع الحلبی، شرح العضد لمختصر المنتہی الأصولي مع حاشیہ ۲/ ۲۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی ۳/ ۲۶۴، المنخول رص ۳۵۰، فواتح الرحموت ۲/ ۲۹۹ طبع الأمیریہ۔

(۲) سورۂ انفال ر ۴۱۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۷ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ، الزیلعی ۳/ ۲۵۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۸ طبع الجمالیہ، المنتقی ۳/ ۱۷۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۰ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۳/ ۸۸، الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع ۲/ ۲۵۷۔

(۲) المنتقی ۳/ ۱۷۸۔

(۳) زاد المعاد ۳/ ۱۱۷ طبع مؤسسۃ الرسالہ، صحیح مسلم بشرح النووي ۱۲/ ۹۱ طبع المطبعۃ المصریہ، البنایہ ۵/ ۶۸۶، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۰، الإقناع ۲/ ۲۵۷، کشاف القناع ۳/ ۹۴۔

(۴) حدیث: ''تقسیم أرض بني قریظة'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: ''تقسیم أرض بني النضیر'' کا ذکر ابن کثیر نے السیرۃ النبویہ (۳/ ۱۴۸، شائع کردہ دار احیاء التراث) میں ابن اسحاق کی المغازی کے حوالہ سے کیا ہے۔

ہو، اور کفار کے مکانات تقسیم نہیں کئے جائیں گے، بلکہ محض شہر کو فتح کر لینے کی وجہ سے وہ وقف ہوجائیں گے، اور ان کی آمدنی مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کی جائے گی (۱)۔

۵ - پھر جمہور فقہاء کا تقسیم کے اعتبار میں اختلاف ہے کہ کیا وہ امام کے لئے امر لازم ہے یا اس کو کچھ دیگر اختیارات بھی حاصل ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب اور یہی ایک قول مالکیہ کا ہے کہ امام اگر بزور طاقت کسی شہر کو فتح کرے تو اسے اختیار ہے، چاہے اس کو مسلمانوں میں تقسیم کردے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے ''خیبر'' میں کیا تھا، اور اگر چاہے تو ان اراضی پر وہاں کے باشندوں کا قبضہ برقرار رکھے اور خود ان پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج متعین کردے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے ''سواد عراق'' میں کیا تھا (۲)۔

اور شافعیہ نے کہا ہے اور یہی امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ سازوسامان کی طرح اراضی کی تقسیم بھی واجب ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ مطلق ہے، اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ''خیبر'' کی اراضی کے بارے میں جو کچھ کیا اس پر عمل ہوجائے (۳)۔

اور مختار مذہب کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ امام کو ان اراضی کے سلسلہ میں اختیار ہے جس کو بزور طاقت فتح کیا گیا ہو، چاہے اس کو تقسیم کردے اور اگر چاہے اس کو ایسے لفظ کے ذریعہ وقف کردے جس سے وقف ہوتا ہے (۴)۔

اور آدمیوں کے بارے میں امام کو چند چیزوں کا اختیار ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''أسری''۔

ترکہ کی تقسیم:

۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ترکہ کو تقسیم کرنا جائز ہے جب کہ ترکہ میں کسی طرح کا قرض نہ ہو اور اس سے وہ تمام حقوق جو ورثاء کے درمیان تقسیم کرنے پر مقدم ہوتے ہیں نکالے جاچکے ہوں۔

اور اگر ترکہ کے برابر اس پر قرض ہو تو حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے کہ اس کی تقسیم ناجائز ہے، اس لئے کہ وارثین اس کے مالک نہیں ہیں، کیونکہ ترکہ کے برابر قرض وارث کی ملکیت میں ترکہ کے داخل ہونے سے مانع ہے۔ اسی وجہ سے اگر ورثاء کے درمیان ان کے شرعی حصوں کے مطابق ترکہ کی تقسیم کے بعد میت پر کوئی قرض ظاہر ہو تو تقسیم منسوخ ہوجائے گی (۱)۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ دین کا ترکہ سے متعلق ہونا اس میں ورثاء کے لئے ثبوت ملک سے مانع نہیں ہے، اور اگر وارثین تقسیم کے ذریعہ ترکہ میں تصرف کریں تو ان کا تصرف صحیح ہے، لہٰذا اگر وہ لوگ قرض چکا دیں (تو ٹھیک ہے)، ورنہ ان کے تصرفات ختم ہوجائیں گے، جیسا کہ اگر آقا مجرم غلام میں تصرف کرے اور جنایت کا دین ادا نہ کرے (۲)۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إرث''، ''ترکہ'' اور ''قسمہ''۔

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۰۰ طبع دار القلم، الفواکہ الدوانی ۱؍۴۰۷، الإنصاف ۴؍۱۹۰۔

(۲) البنایہ ۵؍۲۸۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۰۔

(۳) الإقناع ۲؍۲۷۵، الإنصاف ۴؍۱۹۰۔
حدیث: ''تقسیم أرض خیبر'' کی روایت بخاری (الفتح ۷؍۴۹۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) الإنصاف ۴؍۱۹۰۔

(۱) تبیین الحقائق ۵؍۵۲، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳؍۱۷۳، جواہر الإکلیل ۲؍۳۲۷، ۳۲۸، القرطبی ۵؍۶۱، المغنی ۹؍۲۲۰، ۲۲۱ طبع الریاض۔

(۲) المغنی ۹؍۲۲۰، ۲۲۱، التحفۃ الخیریہ علی الفوائد الشنشوریہ رص ۷۴ طبع الحلبی۔

تقصیر

تعریف:

۱- لغت میں تقصیر قَصَّرَ کا مصدر ہے، اگر کوئی اپنے کپڑے کو چھوٹا کردے تو کہا جاتا ہے: "قصر ثوبه" اور اگر کچھ بال کاٹ دے تو کہا جاتا ہے: "قصر شعره" اور "قصر في الأمر" کا معنی ہے اس نے معاملہ میں سستی اور کوتاہی کی[۱]۔

اور اصطلاحی مفہوم بھی یہی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعدی:

۲-لغت میں تعدی کا معنی: حد سے بڑھنا ہے[۲]۔

اور اصطلاح شرع میں: کسی کو ناحق نقصان پہنچانا ہے۔ تقصیر اور تعدی میں فرق یہ ہے کہ تقصیر میں ترک اور غفلت ہے، جبکہ تعدی میں عمل اور سرکشی ہے۔

ب-قص:

۳-قص کا معنی: صرف قینچی سے بال چھانٹنا ہے، اور قص اور تقصیر شعر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تقصیر کا مطلب بال چھانٹنا ہے خواہ کسی بھی آلہ سے ہو[۳]۔

(۱) لسان العرب مادہ: "قصر"۔
(۲) مختار الصحاح مادہ: "عدا"۔
(۳) قلیوبی ۱۱۸/۲، القاموس المحیط مادہ: "قص"۔

تقصیر کا شرعی حکم:

۴-تقصیر کا حکم اس کے متعلق کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اور اس کا بیان مندرجہ ذیل ہے:

حج اور عمرہ میں بال کی تقصیر:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک حج اور عمرہ میں بالوں کو چھوٹے کرنا یا اس کا اس کو مونڈنا عبادت ہے، جس پر اجر ملتا ہے[۱]، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِيْنَ مُحَلِّقِيْنَ رُؤُوْسَكُمْ وَ مُقَصِّرِيْنَ"[۲] (تم لوگ مسجد حرام میں انشاء اللہ ضرور داخل ہوگے امن و امان کے ساتھ سر منڈاتے ہوئے اور بال کتراتے ہوئے) اور حدیث ہے: "اللهم ارحم المحلقين، والمقصرين"[۳] (اے اللہ سر منڈانے والوں اور بال چھوٹے کرنے والوں پر رحم فرما)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ ممنوع کو جائز کرنا ہے، لہذا اس کے چھوڑ دینے سے کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور اس کے بغیر حلال ہونا (احرام سے نکل جانا) اس کے بغیر ہی متحقق ہوتا ہے[۴]۔

اور حج سے پہلے عمرہ کرنے والے کے لئے ایسے وقت میں تقصیر افضل ہے کہ اگر وہ اس وقت حلق کرالے تو قربانی کا دن آ جائے گا اور

(۱) ابن عابدین ۱۸۱/۲، ۱۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۴۶/۲، قلیوبی ۱۱۸/۲، المغنی ۳۹۰/۳، ۴۳۵۔
(۲) سورۂ فتح/۲۷۔
(۳) حدیث: "اللهم ارحم المحلقين والمقصرين" کی روایت بخاری اور مسلم نے ان الفاظ "اللهم ارحم المحلقين قالوا: و المقصرين يا رسول الله، قال: اللهم ارحم المحلقين، قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: المقصرين" کے ساتھ کی ہے (الفتح ۵۶۱/۳ طبع السلفیہ) مسلم (۹۴۵/۲ طبع عیسی الحلبی)۔
(۴) قلیوبی ۱۱۸/۲، المغنی ۴۳۵/۳۔

اس کے بال نہیں اگ سکیں گے تا کہ حج کے لئے حلق ہو سکے۔ اور عورت کے لئے حلق غیر مشروع اور ناجائز ہے، اس لئے کہ حلق اس کے حق میں مثلہ ہے[1]۔

کیا حج وعمرہ میں وہ رکن ہے کہ اس کی تلافی دم کے ذریعہ نہ ہو سکے گی، یا واجب ہے کہ اس کی تلافی دم کے ذریعہ ہو جائے گی، اور بالوں میں تقصیر کی مقدار اور اس میں فقہاء کی کیا آراء ہیں، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تحلل'' اور ''حلق''۔

امانت کی حفاظت میں تقصیر:

۶-تقصیر (کوتاہی کرنا) ان معاملات میں موجب ضمان ہے جن میں ضمان نہیں ہوتا ہے جیسے ودیعت، وکالت، رہن، مساقات، مضاربت اور اجارہ، اس لئے کہ کوتاہی کرنے والا اس کی حفاظت کی ذمہ داری کو ترک کر کے جو اس پر واجب ہے اس کی ہلاکت کا سبب بنا ہے اور اس مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

اور موجب ضمان وہ تقصیر ہے جس کو لوگ امانت جیسی چیز کی حفاظت میں عرف میں تقصیر سمجھتے ہوں۔

اور جس معاملہ میں کوتاہی ہوتی ہے اس کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے تقصیر بھی الگ الگ ہوتی ہے، اور فقہاء نے تقصیر کی مثالیں ان کے مختلف ابواب میں بیان کی ہیں، ان کی طرف رجوع کیا جائے۔

فیصلہ میں حاکم کی تقصیر:

۷-اگر حاکم اپنے فیصلہ کی بنیاد میں غور وفکر کرنے میں کوتاہی کرے، مثلاً گواہوں کی گواہی کی بنا پر کسی انسان کو کوڑے لگانے یا اس کا ہاتھ کاٹنے یا اس کو قتل کرنے کا حکم دے اور اس کو کوڑے لگا دیئے جائیں یا قتل کر دیا جائے یا ہاتھ کاٹ دیا جائے، پھر یہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ گواہی کے اہل نہیں تھے، مثلاً یہ ظاہر ہو کہ دونوں کافر ہیں، یا فاسق ہیں، یا بچے ہیں تو اس وقت حاکم ضامن ہوگا اگر یہ ثابت ہو جائے کہ حاکم نے گواہوں کے حالات کی تحقیق نہیں کی یا تحقیق میں کوتاہی کی، اس لئے کہ وہی ہلاکت کا سبب ہے اور مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے[1]۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حاکم اپنے فیصلہ کی وجہ سے ہلاک شدہ چیز کا ضامن نہیں ہوگا[2]۔

کیا وہ اس کا ضمان اپنے خاص مال سے ادا کرے گا یا عاقلہ یا بیت المال اس کو برداشت کرے گا، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ضمان''۔

ڈاکٹر کی تقصیر:

۸-ڈاکٹر ضامن ہوگا اگر کسی مریض کا علاج کرے اور اس کے معالجہ میں کوتاہی کرے، یا کوئی زبردست غلطی کر بیٹھے، یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے[3]۔

ازار کی تقصیر:

۹-ٹخنوں تک پائجامہ کی تقصیر واجب ہے اگر اس کے ناپاک ہونے کا اندیشہ ہو، اور تکبر کی غرض سے اس کو لٹکانا حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: ''**من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم**

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) كشاف القناع ۴/۱۷۹، الوجیز ۱/۲۸۴، الفروق ۴/۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۱۹، نیل المآرب ۱/۴۰۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۳، المقنع ۲/۱۵۷۔

(۱) الوجیز ۲/۱۸۴، قلیوبی ۴/۲۱۰، المغنی ۹/۲۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۴۲، ۳۹۶۔
(۳) الوجیز ۲/۱۸۴، قلیوبی ۴/۲۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۵، نیل المآرب ۱/۴۳۴، ابن عابدین ۵/۴۳۔

القيامة"،(۱) (جو تکبر کی غرض سے اپنا کپڑا لٹکائے گا تو اللہ تعالی قیامت کے روز اس کی طرف نظر نہ فرمائیں گے)۔

اس کے علاوہ آدھی پنڈلی تک پائجامہ کی تقصیر مستحب ہے، اس سے زیادہ تقصیر مستحب نہیں ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إسبال''۔

نماز کی تقصیر:

۱۰- جماعت کی نماز مختصر کرنا اس امام کے لئے مناسب ہے جس کے پیچھے رہنے والوں کو نماز لمبی کرنے کی وجہ سے فتنہ میں مبتلا ہونے یا ان کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**یا معاذ! أفتّان أنت؟**"(۲) (اے معاذ! کیا تم فتنہ میں ڈالنے والے ہو؟)، نیز دوسری حدیث میں ہے: "**من أم بالناس فليتجوز، فإن خلفه الضعيف والكبير وذا الحاجة**"(۳) (جو لوگوں کو نماز پڑھائے تو اس کو چاہئے کہ مختصر پڑھائے، اس لئے کہ اس کے پیچھے کمزور، بوڑھے اور حاجت مند ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں)، یہ اس صورت میں ہے کہ اس کے پیچھے چند مخصوص لوگ جو نماز کو لمبی کرنے پر راضی رہتے ہیں نہ ہوں (یعنی اگر اس کے پیچھے خاص لوگ ہوں اور وہ نماز کو لمبی کرنا پسند بھی کریں تو نماز لمبی کرنا مکروہ نہیں ہے)۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إمامت'' (ج ٦ ص......)۔

(۱) حدیث: "من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۵۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "یا معاذ أفتّان أنت؟" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہ الأنصاریؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث "من أم بالناس فليتجوز......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابومسعودؓ سے کی ہے۔

خطبۂ جمعہ کی تقصیر:

۱۱- خطبۂ جمعہ میں اختصار مستحب ہے، یہ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، اس لئے کہ مروی ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن طول صلاة الرجل و قصر خطبته مئنّة في فقهه، فأطيلوا الصلاة و أقصروا الخطبة**"(۱) (نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا انسان کے فقہ و دانش مندی کی علامت ہے، لہذا نماز کو طویل کرو اور خطبہ مختصر کرو)۔

شفعہ یا عیب کے تاوان کی طلب میں تقصیر:

۱۲- شفعہ اور عیب کی وجہ سے لوٹانے کا حق ان کے مطالبہ میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اور یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے(۲)۔

کیا طلب شفعہ فوری ہوگا، یا تاخیر کی گنجائش ہے اور اس سلسلہ میں فقہاء کی کیا آراء ہیں، ان کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رد بالعیب'' اور ''شفعہ''۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۶، المغنی ۲/ ۳۰۸، حدیث: "إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته......" کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الوجیز ۱/ ۱۴۳، ۱/ ۲۲۰، المغنی ۵/ ۳۲۴، الطحطاوی ۳/ ۵۷، ۴/ ۱۲۱، کشاف القناع ۳/ ۲۲۴، شرح الزرقانی ۶/ ۱۸۱۔

تقلّد

تعریف:

۱- تقلّد کا معنی: انسان کا اپنے گلے میں قلادہ ڈالنا ہے۔ ''تقلّد الأمر'' کام سنبھالنا، اور اگر کوئی اپنی گردن میں تلوار کی نیام لٹکائے تو کہا جاتا ہے:'' تقلّد السیف''، شاعر نے کہا ہے:

یا لیت زوجک قد غدا متقلدا سیفا و رمحا

(کاش تمہارا شوہر تلوار لٹکائے ہوئے اور نیزہ اٹھائے ہوئے ہوتا)، یعنی تقلّد دراصل تلوار کے لئے استعمال ہوتا ہے، نیزہ کے لئے نہیں، لیکن یہاں اسی طرح عطف کردیا گیا ہے جس طرح ماء بارد کا عطف تبن پر کیا گیا ہے (حالانکہ ماء بارد علف نہیں ہے)، اہل عرب کہتے ہیں: **علفتها تبنا و ماء باردا**[1] (میں نے اس کو بھوسہ اور ٹھنڈے پانی کا چارہ دیا)۔

اجمالی حکم:

۲- تقلد جب گردن میں ہار پہننے کے معنی میں ہو:

ہار کے ذریعہ زینت اختیار کرنا ایک قسم کی مباح زینت ہے، بچے اور عورتیں اکثر اس زینت کے عادی ہوتے ہیں، اور عورتوں کے لئے ہر قسم کے ہار پہننا جائز ہے، چاہے وہ عام اور معمولی میٹریل کے ہوں، یا قیمتی میٹریل کے ہوں، مثلاً موتی، یاقوت، عمدہ پتھر، سونا، چاندی وغیرہ، یہ سب کے سب عورتوں کے لئے جائز ہیں جب کہ اسراف وفضول خرچی اور کبر کی حد تک نہ پہنچے، اور چھوٹے بچوں کو اگر لڑکے ہوں سونے اور چاندی کے ہار پہنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے:''**الذهب والحرير حل لإناث أمتي وحرام على ذكورها**''[1] (سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں اور مردوں کے لئے حرام ہیں)، البتہ اس میں کچھ اختلافات ہیں، دیکھئے: اصطلاح'' ذھب''[2]۔

حدیث میں آیا ہے، حضرت اسماء بنت یزید سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا:'' **أيما امرأة تقلدت قلادة من ذهب قلدت في عنقها مثله من النار يوم القيامة**''[3] (جو عورت سونے کا ہار پہنے گی قیامت کے روز اس کی گردن میں اسی جیسا آگ کا ہار پہنایا جائے گا) اور حضرت معاویہ کی حدیث میں ہے: ''**نهى النبي** عليه السلام **عن لبس الذهب إلا مقطعا**''[4] (نبی کریم

(۱) لسان العرب مادہ:'' قلد''۔

(۱) حدیث:''**الذهب والحرير حل لإناث أمتي حرام على ذكورها**'' کو زیلعی نے ابن ابی شیبہ کی طرف منسوب کیا ہے (نصب الرایہ ۲۲۵/۴ طبع المجلس العلمی)، ابن حجر نے کثرت طرق کی وجہ سے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۵۴ طبع المکتبۃ الأثریہ)۔

(۲) اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، دیکھئے: شرح المنہاج و حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۰۲ طبع دار احیاء الکتب العربیہ قاہرہ۔

(۳) حدیث:''**أيماامرأة تقلدت قلادة من ذهب قلدت في عنقها مثله من النار يوم القيامة**'' کی روایت احمد (۶/ ۴۵۷ طبع المکتب الإسلامی) اور ابوداؤد (۴/ ۴۳۷ طبع عزت عبید الدعاس) نے کی ہے۔ ابن القطان نے کہا: یہ حدیث معلول ہے، اس لئے کہ حضرت اسماء سے اس کی روایت کرنے والے محمود بن عمرو مجہول الحال ہیں اگرچہ ان سے ایک جماعت نے روایت کی ہے (مختصر سنن ابی داؤد ۶/ ۱۲۵ طبع دار المعرفہ)، لہذا اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۴) حدیث:''**نهى النبي**ﷺ **عن لبس الذهب إلامقطعاً**'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۳۷ طبع عزت عبید الدعاس) اور نسائی (۱/ ۱۶۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، ارناؤوط کہتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے (جامع الأصول ۴/ ۷۳۰ طبع الملاح)۔

ﷺ نے سونے کے استعمال سے منع فرمایا ہے مگر جب ڈھلا ہوا ہو)، لیکن خطابی کا قول ہے کہ یہ اول زمانہ کا حکم ہے، بعد میں یہ منسوخ ہوگیا یا یہ سونے کی کثیر مقدار کے استعمال پر وعید ہے جس کی زکاۃ ادانہ کی جائے (۱)۔

حالت احرام میں تلوار لٹکانا:

۳- اگر محرم کو حالت احرام میں ہتھیار باندھنے کی ضرورت ہوتو اس کو اجازت ہے، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابن المنذر اسی کے قائل ہیں، اور حضرت حسن بصری کے نزدیک مکروہ ہے، اور پہلی بات کہنے والوں کا استدلال یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جب اہل مکہ سے صلح حدیبیہ کی تھی تو اس صلح نامہ میں ایک شرط یہ بھی تھی کہ مسلمان مکہ میں ہتھیار بند داخل ہوں گے (۲) اور اس سے بوقت ضرورت اس کا جواز ظاہر ہے، اس لئے کہ اہل مکہ کی جانب سے ان کو بدعہدی اور وعدہ خلافی کا اندیشہ تھا، چنانچہ انہوں نے ہتھیار میان میں رکھ کر ساتھ لے جانے کی شرط لگائی۔

امام احمد کا قول یہ ہے کہ اگر خوف نہ ہوتو جائز نہیں، البتہ اگر ضرورت ہوتو جائز ہے (۳)۔

امام احمد نے اس لئے ممنوع قرار دیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ حرم میں ہتھیار نہ لے جایا جائے، یعنی یہ حکم احرام کی وجہ سے نہیں ہے، لہذا حرم مکہ میں محرم وغیر محرم دونوں کے لئے ہتھیار لے جانا مکروہ ہے، ابن قدامہ کا قول ہے: اسی لئے اگر مشکیزہ اپنی گردن میں لٹکا کر لے جائے تو یہ حرام نہیں ہے اور نہ اس کی وجہ سے فدیہ دینا پڑے گا، اور امام احمد سے محرم کے متعلق پوچھا گیا جو اپنی تھیلی مشکیزہ کی طرح گلے میں لٹکا لے تو انہوں نے فرمایا: میرا خیال ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۱)۔

---

(۱) عون المعبود شرح سنن أبي داؤد: باب "الخاتم منه" کے آخر میں۔

(۲) حدیث: "بأن النبي ﷺ لما صالح أهل مكة صلح الحديبية كان في الصلح......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) شاید اس سے مراد حاجت ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۰۶ طبع المنار، کشاف القناع للشیخ منصور البہوتی ۲/ ۴۲۸۔

تقلید

تعریف:

۱- لغت میں ''تقلید'' قلّد کا مصدر ہے، اس کا معنی دوسرے کی گردن میں کوئی چیز ڈالنا ہے جو اس کی گردن کا احاطہ کرلے (۱)۔

کہا جاتا ہے: '' قلدت الجارية'' میں نے لڑکی کے گلے میں ہار ڈالا تو اس نے اس کو پہن لیا، اور ''قلدت الرجل السيف فتقلده'' میں نے آدمی کے گلے میں تلوار لٹکا دی تو اس نے اس کو لٹکا لیا، یہ اس وقت بولتے ہیں جب اس کی گردن میں میان لٹکائی جائے، اور جیسا کہ ''لسان العرب'' میں ہے: قلد کا اصل معنی ایک چیز کو دوسری چیز پر لپیٹنا ہے، مثلاً باریک لوہے کو دوسرے باریک لوہے پر لپیٹنا، اور اسی سے ''سوار مقلود''، یعنی لپیٹا ہوا کنگن۔

اور ''التہذیب'' میں ہے: بدنہ کی تقلید یہ ہے کہ اس کے گلے میں چمڑے کا توشہ دان یا جوتے کا حلقہ ڈال دیا جائے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ ہدی کا جانور ہے۔ اور '' قلد فلانا الأمر إياه''، یعنی اس نے فلاں کو معاملہ سونپ دیا۔ اور اسی سے ہے: ''تقليد الولاة الأعمال''، والی حضرات کو کاموں کی ذمہ داری سونپنا (۲)۔

اور آخری ادوار میں تقلید کا استعمال کسی کام کی نقالی یا کسی چیز کو اصل کی طرح بنانے کے معنی میں ہونے لگا، اور تقلید کے دونوں معانی مجتہدین کی تقلید سے ماخوذ ہیں، اس لئے کہ مقلد کسی فعل کی وجہ سمجھے بغیر مجتہد کے عمل کی طرح کرتا ہے۔ اور تقلیدی کام وہ ہے جو ماقبل کی اتباع میں کیا جائے، بذات خود کرنے والے کی فکر پر وہ مبنی نہ ہو، اور اس کے برعکس امر مبتدع ہے (۱)۔

اور اصطلاح شرع میں تقلید چار معانی کے لئے آتا ہے:

اول: والی یا قاضی وغیرہ کی تقلید، یعنی ان دونوں کو کام کی ذمہ داری سونپنا، دیکھئے: اصطلاح ''تولیۃ''۔

دوم: ہدی کے جانور کی تقلید کہ اس کی گردن میں کوئی ایسی چیز ڈال دی جائے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ ہدی کا جانور ہے۔

سوم: تعویذ وغیرہ گردن میں پہنانا۔

چہارم: دین میں تقلید یعنی دین کے سلسلہ میں بغیر دلیل جانے ہوئے کسی کی بات ماننا یا بغیر دلیل کے دوسرے کی بات پر عمل کرنا (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

إشعار:

۲- اس کا معنی اونٹ کے کوہان کو کاٹنا ہے یہاں تک کہ اس سے خون بہنے لگے، تاکہ اس سے معلوم ہو کہ یہ ہدی کا جانور ہے اور اس سے کوئی تعرض نہ کرے (۳)۔

تقلید کے احکام:

اول- ہدی کو قلادہ پہنانا:

۳- ہدی وہ چوپایہ جانور ہے جو حج کے ایام میں کعبہ کی طرف لے جایا

---

(۱) روضۃ الناظر لابن قدامہ ۲؍۴۴۹ طبع دوم الریاض مکتبۃ المعارف ۱۴۰۴ھ۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح مادہ: ''قلد''۔

(۱) لسان العرب المحیط: قسم المصطلحات، المعجم الوسیط مادہ: ''قلد''۔

(۲) روضۃ الناظر بتعلیق الشیخ عبد القادر بن بدران ۲؍۴۵۰ طبع المطبعۃ السلفیہ قاہرہ ۱۴۰۴ھ، إرشاد الفحول للشوکانی رص ۲۶۵، طبع مصطفیٰ الحلبی قاہرہ ۱۳۵۶ھ۔

(۳) المصباح المنیر مادہ: ''شعر''۔

جائے، تا کہ تقرب إلی اللہ کے لئے اس کو مکہ میں ذبح کیا جائے۔

مویشی کی تقلید کا مطلب یہ ہے کہ اس کی گردن میں کوئی ایسی چیز لٹکا دی جائے جس سے معلوم ہو کہ یہ بیت اللہ کے لئے ہدی کا جانور ہے، تا کہ کوئی شخص بیت اللہ اور اس جانور کی تعظیم کی بنا پر اس سے تعرض نہ کرے۔

اس کی اصل قرآن کریم میں ہے، ارشاد باری ہے: "**يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَائِرَ اللّٰهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ**"(۱) (اے ایمان والو! بے حرمتی نہ کرو اللہ کی نشانیوں کی اور نہ حرمت والے مہینوں کی اور نہ (حرم میں) قربانی والے جانوروں کی اور نہ گلے میں پٹے پڑے ہوئے جانوروں کی)، قرطبی نے کہا: شعائر، شعیرہ کی جمع ہے، شعیرہ وہ جانور ہے جو بیت اللہ کی طرف بھیجا جائے، اور اس کا إشعار یہ ہے کہ اس کا کوہان کاٹ دیا جائے تا کہ اس سے خون بہے اور یہ معلوم ہو کہ یہ ہدی ہے۔ اور قلائد کی تفسیر کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کو لوگ اپنی حفاظت کے لئے گردن میں پہن لیتے تھے، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: پھر یہ منسوخ ہو گیا اور ایک قول ہے کہ قلائد سے مراد وہ جوتا وغیرہ ہے جو قربانی کے جانوروں کے کوہانوں یا گردنوں میں لٹکا دیا جائے جو اس بات کی علامت ہوں کہ یہ اللہ کے لئے ہیں(۲)۔

اور ارشاد خداوندی ہے: "**جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ وَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَ الْهَدْيَ وَ الْقَلَائِدَ ذٰلِكَ لِتَعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَ أَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ**"(۳) (اللہ نے کعبہ کے مقدس گھر کو انسانوں کے باقی رہنے کا مدار ٹھہرایا ہے، (نیز) حرمت والے مہینے کو اور حرم میں قربانی کو اور گلے میں پٹے پڑے ہوئے جانوروں کو، یہ اس لئے کہ تم یقین کر لو کہ جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے اللہ اس سب کا علم رکھتا ہے اور بے شک اللہ ہر چیز کا پورا علم رکھتا ہے)، یعنی اللہ تعالی نے مذکورہ اشیاء کو صلاح و معاش بنایا۔ لوگ ان میں اور ان کے ذریعہ محفوظ ہوتے ہیں۔ قرطبی کہتے ہیں: اللہ تعالی نے ان کے دلوں میں مقدس گھر کی عظمت پیدا کر دی، اور ان کے نفوس میں اس کی ہیبت جاگزیں کر دی، اور ان میں اس کے تقدس کو پیدا کر دیا تو جو اس میں پناہ لیتا وہ اس کی وجہ سے محفوظ ہو جاتا، اور ظالم اس میں ہونے کی وجہ سے بچ جاتا تھا۔ اور اسی طرح مقدس مہینوں کا معاملہ ہے، پھر کہتے ہیں اور معزز رسولوں کی زبانوں کے ذریعہ ہدی اور قلائد کو جائز قرار دیا، چنانچہ جب وہ کوئی اونٹ لیتے تو خون بہا کر اس کا إشعار کرتے یا اس کی گردن میں جوتا لٹکا دیتے، یا آدمی خود اپنے گلے میں قلادہ ڈال لیتا تھا تو اس کو کسی ملاقات کرنے والے سے خوف محسوس نہیں ہوتا تھا، اور یہ چیز اس کے اور اس کے طالب اور اس پر ظلم کرنے والے کے درمیان رکاوٹ ہوتی تھی، یہاں تک کہ اسلام آ گیا(۱)۔

ہدی کو قلادہ پہنانے کی حکمت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ مساکین کو ہدی کا علم ہو جائے، اور وہ اس کے لئے اکٹھے ہو جائیں، اور جب ہدی جس کو بیت اللہ لایا جا رہا ہے تھک جائے تو اسے ذبح کر دیا جائے، پھر اس کے قلادہ کو اس کے خون میں ڈال دیا جائے، جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے، تا کہ یہ اس بات کی علامت ہو کہ یہ ہدی کا جانور ہے اور جو چاہے اس کے لئے اس کا کھانا جائز ہے(۲)۔

ہدی کو قلادہ پہنانے کا حکم:

۴ – زمانۂ جاہلیت میں ہدی کو قلادہ پہنانے کا رواج تھا، قرطبی کہتے

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔
(۲) تفسیر القرطبی ۶/ ۴۰ طبع دار الکتب المصریہ۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۷۔

(۱) تفسیر القرطبی ۶/ ۴۰۔
(۲) الشرح الکبیر للدسوقی ۲/ ۸۹، ۹۰ طبع عیسی الحلبی قاہرہ۔

ہیں کہ یہ ابراہیمی سنت ہے جو زمانہ جاہلیت میں باقی رہ گئی تھی اور اسلام نے اس کو برقرار رکھا۔ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”**إني لبدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أحل حتى أنحر**“(۱) (میں نے اپنے بالوں کو باندھ لیا، اور اپنی ہدی کو قلادہ پہنا دیا ہے، اس لئے میں قربانی سے پہلے احرام سے باہر نہیں آؤں گا)، اجمالی طور پر ہدی کو قلادہ پہنانا سنت ہے، اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں: جس نے اِشعار اور تقلید کو چھوڑ دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تقلید کو اِشعار پر مقدم کرنا بہتر ہے، اس لئے کہ قلادہ پہنانا مسنون ہے، اور اس میں حکمت یہ ہے کہ ایسا اس لئے کرے گا کہ اگر پہلے ہی اس کا اِشعار کیا جائے تو اس کے بھاگنے کا اندیشہ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اس میں دو اقوال ہیں، اور ”الأم“ میں امام شافعی نے صراحت کی ہے کہ اِشعار مقدم ہے(۲)۔

کس ہدی کو قلادہ پہنایا جائے گا اور کس کو نہیں:

۵ - اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ہدی اونٹ یا گائے ہو تو اس کو قلادہ پہنانا مسنون ہے، البتہ بکری کو قلادہ پہنانے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بکری کو قلادہ نہیں پہنایا جائے گا، اور نہ ہی وہ مسنون ہے، حنفیہ کا قول ہے کہ یہ اس لئے کہ اس کا رواج نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کو قلادہ پہنانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے ہدی ضائع نہ ہو اور بکری کو نہیں چھوڑا جاتا ہے، بلکہ اس کا مالک اس کے ساتھ رہتا ہے۔

قرطبی کہتے ہیں: شاید حنفیہ کو بکری کو قلادہ پہنانے اور اس کی نص کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کا علم نہیں ہو پایا، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”**أهدى النبي ﷺ مرة إلى البيت غنما فقلدها**“(۱) (ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ قربانی کے لئے ایک بکری بیت اللہ کی طرف لے گئے تو آپ ﷺ نے اس کو قلادہ پہنایا) یا یہ ممکن ہے کہ اس حدیث کا علم تو ہوا ہو، لیکن اس کو رد کر دیا ہو، کیونکہ حضرت عائشہ سے روایت کرنے والے اسود اس میں منفرد ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مذکورہ حدیث کی بنیاد پر اس کو قلادہ پہنانا بھی مسنون ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ بھی ہدی ہے تو اونٹ کی طرح اس کو بھی قلادہ پہنایا جائے گا(۲)۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر قسم کی ہدی کو قلادہ نہیں پہنایا جاتا ہے، بلکہ تطوع، تمتع اور قران کی ہدی کو قلادہ پہنایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ دم عبادت ہے اور قلادہ پہنانے میں اس کا اظہار اور تشہیر ہے تو یہ اسی کے لائق ہے(۳)۔

ہمیں یہ تفصیل حنفیہ کے علاوہ دوسروں کے یہاں نہیں ملی۔

اور دم جنایت کو قلادہ نہیں پہنایا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کو پوشیدہ رکھنا زیادہ بہتر ہے، اور دم اِحصار بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے، اس لئے

(۱) حدیث: ”إني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا......“ کی روایت بخاری (الفتح ۳/۴۲۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت حفصہؓ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۶/۴۰، الأم للشافعی ۲/۲۱۶ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ قاہرہ، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۸۸، الجمل علی شرح المنہج ۲/۴۶۵ طبع المطبعۃ المیمنیہ قاہرہ ۱۳۰۵ھ، الحطاب: مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۳/۱۸۹ طبع مطبعۃ السعادہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ۔

(۱) حدیث: ”أهدى النبي ﷺ مرةً إلى البيت غنماً فقلدها......“ کی روایت مسلم (۲/۹۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۶/۴۰، الشرح الکبیر للدردیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/۸۹، المواق بہامش الحطاب ۳/۱۹۰، فتح القدیر لابن الہمام شرح الہدایہ للمرغینانی ۲/۴۰۷، ۳/۸۴ طبع المطبعۃ المیمنیہ قاہرہ ۱۳۱۹ھ، الجمل علی شرح المنہج ۲/۴۶۶، المغنی ۳/۵۴۹۔

(۳) فتح القدیر ۳/۸۴۔

کہ وہ ایسا دم ہے جس سے نقصان کی تلافی کی جاتی ہے۔

کس چیز کے ذریعہ قلادہ پہنایا جائے گا اور اس کا طریقہ:

٦ - تقلید اس طرح ہوگی کہ ہدی کی گردنوں میں جوتے یا مشکیزے کے حلقے اور اس کی ٹونٹیاں، یا چمڑے کے چھوٹے برتنوں کا ہار، یا درخت کی چھال وغیرہ ڈال دی جائے۔ اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: **"أنها كانت تفتل قلائد هدى النبيؐ من عهن"**[۱] (وہ نبی کریم علیہ السلام کے ہدی کے قلادے عہن سے تیار کرتی تھیں)، اور عہن رنگے ہوئے اون کو کہتے ہیں، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: **"أن النبي ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة، قال: اركبها، قال: إنها بدنة، قال: اركبها، قال: فلقد رأيته يساير النبي ﷺ والنعل في عنقها"**[۲] (نبی کریم علیہ السلام نے ایک آدمی کو دیکھا کہ وہ اونٹ کو کھینچ کر لے جارہا ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: اس پر سوار ہوجاؤ، اس نے کہا: یہ بدنہ ہے، فرمایا: اس پر سوار ہوجاؤ، راوی کہتے ہیں: میں نے اس کو نبی کریم علیہ السلام کے ساتھ چلتے ہوئے دیکھا اور نعل اس جانور کی گردن میں تھی)۔ اور اس میں یہ بھی ہے: **"قلد بدنه بيده"**[۳] (آپ علیہ السلام نے اپنے ہاتھ سے اپنی ہدی کو قلادہ پہنایا)، اور مالکیہ کی کتاب "التاج والإکلیل" میں یہ ہے کہ جس چیز کے ذریعہ چاہے قلادہ پہنائے۔ اور ابن القاسم نے تانت کے قلادہ سے منع کیا ہے، یعنی اس حدیث کی بنا پر جو اس کی نہی کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے، اور حدیث یہ ہے: **"قلدوا الخيل ولا تقلدوها الأوتار"**[۱] (گھوڑوں کو قلادہ پہناؤ لیکن تانتوں کا قلادہ اسے نہ پہناؤ)۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ اون یا بالوں سے دھاگا تیار کیا جائے اور اس سے جوتے یا چمڑے کے دسترخوان یا درخت کی چھال وغیرہ باندھی جائے، یا کوئی ایسی ہی چیز باندھی جائے جو اس چیز کی علامت ہو کہ یہ ہدی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: اس کو اس وقت قلادہ پہنایا جائے گا جب کہ وہ قبلہ رخ ہو، اور اونٹ کو اس وقت قلادہ پہنایا جائے گا جب کہ وہ بیٹھا ہو۔

اور شافعیہ کی کتابوں میں ہے: مناسب یہ ہے کہ جب جوتوں کے ذریعہ قلادہ پہنایا جائے تو وہ قیمتی ہوں، تاکہ ان کو صدقہ کردیا جائے[۲]۔

کیا ہدی کو قلادہ پہنانے سے انسان محرم ہوجائے گا؟:

٧ - مناسک میں داخل ہونے کی نیت کے بغیر احرام منعقد نہیں ہوگا۔ اور اس کے لئے تلبیہ یا کوئی معین ذکر یا احرام کی خصوصیات میں سے کوئی خصوصیت مثلاً ہدی کو قلادہ پہنانا شرط نہیں ہے۔ یہ مالکیہ کا مشہور مسلک ہے اور شافعیہ وحنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إحرام"۔

حنفیہ کے نزدیک محرم ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مناسک میں

---

(۱) حدیث: "كانت تفتل قلائد هدى النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۴۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن نبي الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۴۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "قلد بدنه بيده" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۵۴۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "قلدوا الخيل ولاتقلدوها الأوتار" کی روایت ابوداؤد (۳/۵۳ تحقیق عزت عبید الدعاس) نے ابووہب الجشمی سے کی ہے، اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہیں اور وہ عقیل بن شبیب ہیں (المیزان للذہبی ۳/۸۸ طبع الحلبی)۔

(۲) شرح فتح القدیر ۲/۴۰۶، الحطاب وبہامشہ التاج والإکلیل للمواق ۳/۱۸۹، ابن عابدین ۲/۱۶۰، الأم للشافعی ۲/۲۱۶، الجمل علی شرح المنہج ۴/۶۴، المغنی لابن قدامہ ۳/۵۴۹۔

داخل ہونے کی نیت کے ساتھ کوئی ذکر یا احرام کی خصوصیات میں سے کوئی خصوصیت بھی ہو[۱] اور اس کی کچھ خصوصیات یہ ہیں کہ محرم اپنے اونٹ کا اِشعار کرے، اس کو قلادہ پہنائے، خواہ ہدی نفلی ہو یا نذر کی ہو، یا کسی شکار کا بدلہ ہو یا اور کسی طرح کی ہو، اور ان سب کے ساتھ ساتھ حج یا عمرہ کے ارادہ سے چلے، چنانچہ جو ایسا کرے تو وہ محرم ہوجائے گا، خواہ اس نے تلبیہ نہ کیا ہو۔ ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے: "من قلد بدنه فقد أحرم"[۲] (جس نے اپنی ہدی کو قلادہ پہنا دیا تو وہ محرم ہوگیا)۔

اور اس لئے کہ ہدی کو لے جانا حاضری کے اظہار کے لئے تلبیہ کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ ایسا وہی کرے گا جس کا حج یا عمرہ کا ارادہ ہو، اور حاضری کا اظہار کبھی کبھی عمل کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، جیسا کہ قول کے ذریعہ ہوتا ہے، چنانچہ نیت کے ساتھ احرام کے کسی خصوصی عمل کے متصل ہوجانے کی وجہ سے وہ محرم ہوجائے گا۔ اور اگر بغیر نیت کے اور ہدی کو بیت اللہ کی طرف ہانکے بغیر اس کو قلادہ پہنایا تو وہ محرم نہیں ہوگا، اور اگر اس کو قلادہ پہنا کر اس نے اس کو بھیج دیا اور اس کے ساتھ نہیں گیا تو محرم نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے فرماتی ہیں: "كنت أفتل القلائد لهدى رسول اللهﷺ فيبعث به ثم يقيم فينا حلالاً"[۳] (میں نبی کریم ﷺ کی ہدی کے لئے قلادہ تیار کرتی تھی اور آپ ﷺ ان کو بھیج دیتے تھے اور پھر بغیر احرام کے ہمارے درمیان قیام فرماتے تھے)، ان کا قول ہے

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۳۷۔
(۲) حدیث: "من قلد بدنه فقد أحرم......" کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ میں کیا ہے اور کہا: غریب مرفوع ہے، ابن أبی شیبہ نے اپنی مصنف میں اس کو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ پر موقوف کیا ہے (نصب الرایہ ۳/ ۹۷ طبع المجلس العلمی ہندوستان)۔
(۳) حدیث عائشہ: "كنت أفتل القلائد لهدى رسول اللهﷺ فيبعث به......" کی راویت مسلم (۲/ ۹۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کہ اگر وہ اس کے بعد بیت اللہ کی جانب متوجہ ہو تو اس وقت تک محرم نہیں ہوگا جب تک کہ اپنی ہدی تک نہ پہنچ جائے، اس لئے کہ بیت اللہ کی جانب متوجہ ہوتے وقت اگر اس کے آگے ہدی نہ ہو جس کو وہ لے کر جا رہا ہو تو اس صورت میں صرف نیت پائی جائے گی، تو اس سے وہ محرم نہیں ہوگا، البتہ اگر تمتع یا قران کی ہدی ہو تو وہ محض قلادہ پہنانے اور توجہ سے محرم ہوجائے گا اگرچہ ابھی اپنی اس ہدی تک نہ پہنچا ہو جس کو اس نے آگے بھیج دیا ہے۔

علاوہ ازیں اگر ہدی جس کو اس نے قلادہ پہنایا اور لے کر گیا، بکری ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس سے وہ محرم نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کو قلادہ پہنانا مسنون نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا ہے[۱]۔

ہدی کا تعین اور قلادہ پہنانے کی وجہ سے اس کا لزوم:

۸ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کوئی آدمی اگر نیت کے ساتھ ہدی کو قلادہ پہنا دے تو اس کی قربانی کرنا اس پر واجب ہے اور اسے اس کو ترک کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ دردیر کہتے ہیں: جس جانور کو قلادہ پہنایا ہے اگر وہ عیب دار ہوجائے تو بھی اس کی قربانی واجب ہے، اس لئے کہ قلادہ پہنانے کی وجہ سے وہ واجب ہے۔ اگرچہ وہ جائز نہ ہو، یعنی تمتع قران اور نذر میں وہ واجب ہدی کافی نہ ہو، البتہ ان کا قول ہے کہ جس جانور کو قلادہ پہنا دیا جائے تو سابقہ دیون کے بدلے ذبح سے قبل اس کی بیع جائز ہے، لیکن بعد والے دیون میں اس کی بیع جائز نہیں ہے[۲] اور ان کا قول ہے کہ اگر چوری شدہ یا گمشدہ ہدی اس کے بدلہ میں قربانی کرنے کے بعد مل جائے تو اگر اس کو قلادہ پہنا چکا ہو تو اس کو بھی ذبح کرے گا، اس لئے کہ قلادہ پہنانے کی وجہ

(۱) الہدایہ و فتح القدیر ۲/ ۴۰۵، ۴۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۰، ۱۶۱۔
(۲) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۸، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

سے اس کا ذبح متعین ہے۔ اور اگر بدل کے ذبح سے پہلے ہی گمشدہ جانور مل جائے تو اگر ان دونوں کو قلادہ پہنا چکا ہو تو دونوں کو ایک ساتھ ذبح کرے گا، اس لئے کہ قلادہ پہنانے کی وجہ سے ذبح کے لئے دونوں متعین ہیں اور اگر دونوں کو قلادہ نہ پہنایا ہو یا ایک کو پہنایا ہو اور ایک کو نہیں تو وہ جانور متعین ہو جائے گا جس کو قلادہ پہنایا ہے اور دوسرے کی بیع اور اس میں تصرف جائز ہے (۱)۔

اور حنابلہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ قلادہ پہنانے کی وجہ سے ہدی واجب ہو جاتی ہے جب یہ نیت کرلے کہ یہ ہدی کے لئے ہے، اگر چہ اس نے زبان سے نہ کہا ہو کہ یہ ہدی ہے، تو اس سے اس کی تعیین ہو جائے گی اور وہ واجب معین ہو جائے گا، اور وجوب کا تعلق بعینہ اسی جانور سے ہے، اس کے مالک کے ذمہ سے متعلق نہ ہوگا۔ اور اس وقت اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مالک کے قبضہ میں ودیعت کی طرح ہوگا، یعنی اس پر ہدی کی حفاظت اور اس کو اس کے مقام تک پہنچانا لازم ہوگا، چنانچہ اگر کسی کوتاہی کے بغیر وہ ہلاک ہو جائے یا چوری ہو جائے یا گم ہو جائے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جانوروں کی تقلید اور إشعار کرنے سے جانور ہدی نہیں ہو جائیں گے، خواہ اس کی نیت کی ہو جب تک زبان سے نہ بولے، یہی ان کا صحیح مشہور مسلک ہے، جس طرح کوئی اگر اپنے گھر کے دروازے پر وقف لکھ دے (تو اس سے وہ وقف نہیں ہو جائے گا) (۳)۔

دوم-تعویذ گنڈوں کو لٹکانا:

۹- تعویذ گنڈوں کی تقلید کا مطلب یہ ہے کہ ان کو بچے یا بچی یا جانور

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۲۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۳۵، ۵۳۶۔
(۳) الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۴۶۵۔

وغیرہ کے گلے میں ڈال دیا جائے۔ ان کا اعتقاد یہ تھا کہ یہ باعث خیر ہیں اور پریشانی و تکلیف کو دور کرتے ہیں اور بدنظری سے بچاتے ہیں (۱)، اس کے حکم کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تعویذۃ''۔

سوم-مجتہد کی تقلید:

۱۰- کسی کے قول کو بلا حجت و دلیل قبول کرنا تقلید ہے، جیسے عام آدمی کا مجتہد کے قول پر عمل کرنا، لہذا نبی کریم ﷺ کے قول کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں ہے، اور اسی طرح اجماع کی طرف رجوع کرنا بھی تقلید نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اس چیز کی طرف رجوع ہے جو بذات خود حجت ہے (۲)۔

تقلید کا حکم:

۱۱- مقلدین، فقہاء کی جماعت میں نہیں ہیں، اس لئے کہ مقلد فقیہ نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کے کلام میں فقہ کی تعریف کی گئی ہے، اور تقلید کی مذمت کی گئی ہے، اور درحقیقت یہ ایک قسم کی کوتاہی ہے (۳)۔

الف-عقائد میں تقلید کا حکم:

۱۲- جمہور اصولیین کے نزدیک عقائد میں تقلید جائز نہیں ہے، جیسے اللہ کا وجود اور اس کی وحدانیت اور صرف اسی ایک کی عبادت کا واجب ہونا اور رسول اللہ ﷺ کے صدق وسچائی کی معرفت، ان چیزوں

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی درمختار ۱/ ۲۳۲ طبع دوم بولاق قاہرہ ۱۲۷۲ھ، نیز دیکھئے: الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۹، کشاف القناع ۲/ ۷۷، فتح الباری ۶/ ۱۴۲۔
(۲) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۴۰۰ طبع بولاق قاہرہ ۱۳۲۲ھ، المستصفی مطبوع مع مسلم الثبوت ۲/ ۳۸۷ طبع بولاق، روضۃ الناظر ۲/ ۴۵۰۔
(۳) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۰۔

میں ان کے نزدیک نظر صحیح اور ایسا تدبر وتفکر ضروری ہے جس سے یقین اور اطمینان قلب حاصل ہو سکے۔ اور اسی طرح اس کی دلیلیں جاننا ضروری ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے عقیدہ کے سلسلہ میں تقلید کی مذمت کی ہے، ارشاد باری ہے: " بَلْ قَالُوْٓا إِنَّا وَجَدْنَا اٰبَآءَ نَا عَلٰی أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلٰی آثَارِهِمْ مُهْتَدُوْنَ"[۱] (نہیں بلکہ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک خاص طریقہ پر پایا ہے اور ہم انہیں کے نقش قدم پر قدم رکھ رہے ہیں) اور جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی:"إِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ"[۲] (بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات دن کے ادل بدل میں اہل عقل کے لئے (بڑی) نشانیاں ہیں) تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لقد نزلت علي الليلة آية، ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها**"[۳] (رات میرے اوپر ایک آیت نازل ہوئی ہے، ہلاکت ہے اس شخص کے لئے جو اس آیت کی تلاوت کرے اور اس میں غور وفکر نہ کرے)، اور اس لئے بھی کہ اس میں ممکن ہے کہ مجتہد اپنے مقلد کے حق میں غلطی کر جائے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے اخبار میں جھوٹا ہو اور اس سلسلے میں مجتہد کی سچائی پر اطمینان قلبی کی وجہ سے اعتماد کرنا کافی نہیں ہے، اس لئے کہ اس وقت اس میں اور یہود ونصاری اور مشرکین کے اطمینان قلب کے درمیان کیا فرق رہ جائے گا، جنہوں نے اپنے اسلاف کی تقلید کی اور ان کے دل اس چیز پر مطمئن تھے جس پر ان کے باپ دادا پہلے سے عمل کرتے تھے، کہ اس پر اللہ تعالی نے ان کی مذمت کی ہے[۱]۔

اور بعض فقہاء نے عقائد میں تقلید پر اکتفاء کرنے کو جائز کہا ہے، اور یہ ظاہریہ کی جانب منسوب ہے[۲]۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک اس سلسلے میں وہ تمام چیزیں عقائد سے ملحق ہیں جو دین کی ضروریات میں سے ہوں تو ان میں تقلید نہیں ہوگی، اس لئے ان کا علم تواتر اور اجماع سے حاصل ہوتا ہے، اور اسی میں اسلام کے پانچ ارکان کا علم حاصل کرنا ہے۔

ب- فروع میں تقلید کا حکم:

۱۳ - جن کا ذکر اوپر آچکا ہے ان کے علاوہ عملی احکام شریعت میں تقلید کرنے میں اختلاف ہے اور اس میں دو رائیں ہیں:

اول: ان میں تقلید جائز ہے اور یہ جمہور اصولیین کی رائے ہے[۳]، انہوں نے کہا: یہ اس لئے کہ ان میں مجتہد یا تو صحیح حکم تک پہنچنے والا ہوگا یا اس سے غلطی ہوئی ہوگی جس میں اس کو ثواب ملے گا، وہ گناہ گار نہ ہوگا تو اس میں تقلید جائز ہے، بلکہ عام آدمی پر تقلید واجب ہے، اس لئے کہ احکام شریعت پر عمل کرنے کا وہ مکلّف ہے، اور کبھی کبھی دلائل میں ایسا خفاء اور پیچیدگی ہوتی ہے جس میں نظر صحیح اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے، اور عوام الناس کو درجۂ اجتہاد حاصل کرنے کا مکلّف بنا دینا کھیتی اور نسل کے انقطاع کا سبب ہوگا اور پیشوں اور کاموں کے ٹھپ پڑ جانے کا باعث ہوگا، جس کا نتیجہ ویرانی ہوگا، اور اس لئے بھی کہ صحابۂ کرامؓ ایک دوسرے کو فتوے

(۱) سورۂ زخرف/ ۲۲۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۹۰۔

(۳) حدیث:"**لقد نزلت علی اللیلة آیة، ویل لمن قرأها ولم یتفکر فیها(إن فی خلق السموات......الخ)**" کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن رص ۴۰۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۳۰۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۴۱ طبع المکتب الإسلامی دمشق۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۲۶۶۔

(۳) روضۃ الناظر ۲/ ۴۵۱، ۴۵۲، إعلام الموقعین ۴/ ۱۸۷، ۲۰۱، ارشاد الفحول رص ۲۶۶۔

دیتے تھے اور غیروں کو بھی فتوے دیتے تھے، اور ان کو درجۂ اجتہاد پر پہنچنے کا حکم نہیں دیتے تھے، اور اللہ تبارک وتعالی نے علماء سے پوچھنے کا حکم دیا ہے، ارشاد باری ہے: ''فَسْأَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ''[1] (سو اگر تم لوگوں کو علم نہیں تو اہل علم سے پوچھ دیکھو)۔

دوم: تقلید حرام اور ناجائز ہے، ابن عبدالبر، ابن القیم اور شوکانی وغیرہ کا یہی قول ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے قرآن کریم میں تقلید کی مذمت کی ہے، فرمایا: ''اِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ''[2] (انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے علماء اور اپنے مشائخ کو (بھی) اپنا پروردگار بنا رکھا ہے) اور فرمایا: ''وَقَالُوْا رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبَرَآئَنَا فَأَضَلُّوْنَا السَّبِيْلَا''[3] (اور کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کا کہنا مانا سو انہوں نے ہمیں راہ سے بھٹکا دیا) اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں، اور ائمہ نے اپنی تقلید سے منع کیا ہے، امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف فرماتے ہیں: کسی کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ ہماری بات کہے، یہاں تک کہ وہ یہ جان لے کہ ہم نے یہ بات کہاں سے کہی ہے اور مزنی نے اپنی ''مختصر'' کے شروع میں فرمایا: میں نے امام شافعی کے علم سے اس کا اختصار کیا، اور ان کی اپنی تقلید اور غیر کی تقلید سے منع کرنے کے باوجود اور اس کے جاننے کے باوجود ان کے اس قول کا مقصد یہ ہے کہ تا کہ وہ اس سے اپنے دین کے سلسلے میں غور وفکر کریں اور اپنی ذات کے سلسلے میں محتاط رہیں اور امام احمد فرماتے ہیں: میری تقلید مت کرو اور نہ امام مالک کی، نہ ثوری کی اور نہ اوزاعی کی، بلکہ وہاں سے علم حاصل کرو جہاں سے خود ان لوگوں نے حاصل کیا ہے[1]۔

اور ابن القیم کا ایک قول یہ ہے کہ وہ تقلید جو ان کے نزدیک ممنوع ہے، وہ یہ ہے کہ کسی متعین شخص کے اقوال کو شارع کے نصوص کا درجہ دینا کہ اس کے علاوہ کسی کی طرف متوجہ نہ ہو بلکہ نصوص شارع کی جانب بھی توجہ نہ کرے، الا یہ کہ وہ اس کے قول کی صراحت کے موافق ہوں، وہ کہتے ہیں کہ یہی وہ تقلید ہے جس کے سلسلے میں امت کا اجماع ہے کہ یہ تقلید اللہ کے دین میں حرام ہے، اور یہ تقلید امت میں خیر القرون کے ختم کے بعد ہی ظاہر ہوئی[2]۔

اور ابن القیم اور شوکانی نے تقلید سے اوپر اجتہاد سے کم ایک درجہ بیان کیا ہے، وہ اتباع کا درجہ ہے اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل کو جان کر غیر کے قول پر عمل کیا جائے، یہ تعریف امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے اس قول کے مطابق ہے کہ ''کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ ہماری بات کہے یہاں تک کہ یہ جان لے کہ ہم نے کہاں سے یہ بات کہی ہے''[3]۔

البتہ تقلید ضرورت کے وقت جائز ہے، اس میں سے یہ ہے کہ جب عالم کو کتاب وسنت میں کوئی نص نہ ملے، اور اپنے سے بڑے کسی عالم کے قول کے سوا کوئی دوسری چیز اس کے سامنے نہ ہو تو وہ اس کی

(۱) سورۂ نحل ۴۳۔
(۲) سورۂ توبہ ۳۱۔
(۳) سورۂ احزاب ۶۷۔

(۱) إعلام الموقعين ۴؍ ۱۸۷، ۲۰۱، ۲۱۱، مختصر المزنی المطبوع مع الأم للشافعی ص ۱، ارشاد الفحول ۲۶۶۔
(۲) إعلام الموقعين ۴؍ ۲۳۶، ۱۹۲۔
(۳) إعلام الموقعين ۴؍ ۲۶۰۔
اور ائمہ کی اپنی تقلید سے منع کرنے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات اپنے ان شاگردوں سے کہی ہو جو دلائل کی حجیت اور ان کی صحت کی معرفت اور ان کی دلالت کے سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں، چنانچہ ان حضرات کے لئے ان مسائل میں تقلید جائز نہیں ہے جن میں وہ دلائل کی طرف رجوع کر سکتے ہوں، البتہ عام آدمی جو اس کا اہل نہ ہو تو ائمہ کا یہ کلام ان کے لئے نہیں ہے اور تقلید قطعی طور پر ان کے لئے فرض ہے۔

تقلید کرے گا، اور تقلید حرام اس وقت ہے جب کہ عالم دلیل کے ذریعہ معرفت حق کی قدرت رکھتا ہو، پھر اس کے باوجود تقلید کی طرف بڑھے تو وہ اس شخص کی طرح ہے جو حلال ذبیحہ پر قدرت رکھتے ہوئے مردار کی طرف بڑھے۔

تقلید اس شخص کے لئے ہے جو اجتہاد نہ کرسکتا ہو، یا اجتہاد پر قدرت تو ہو لیکن اس کے لئے اس کے پاس وقت نہ ہو، تو یہ ضرورت کی حالت ہے جیسا کہ ابن القیم کا قول ہے اور امام احمد نے امام شافعی کے قول پر فتوی دیتے ہوئے فرمایا: جب مجھ سے کوئی ایسا مسئلہ دریافت کیا جاتا ہے جس کے سلسلے میں میرے پاس نص نہ ہو تو میں اس میں امام شافعی کے قول پر فتوی دیتا ہوں، اس لئے کہ وہ قریش میں امام اور عالم ہیں[۱] اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تسبوا قريشا، فإن عالمها يملأ طباق الأرض علمًا**"[۲] (تم لوگ قریش کو برا بھلا مت کہو، اس لئے کہ قریش کا عالم روئے زمین کو علم سے بھر دیتا ہے)۔

جس کی تقلید جائز ہے اس کی شرائط:

۱۴- عام آدمی اسی شخص سے فتوی معلوم کرسکتا ہے جس کے علم وعدالت سے وہ واقف ہو، اور جس کو جاہل سمجھتا ہو تو بالاتفاق اس سے مسئلہ نہیں پوچھے گا، اسی طرح اس شخص سے نہیں پوچھے گا جس کے بارے میں جانتا ہو کہ وہ فاسق ہے، اور اس شخص سے فتوی معلوم کرسکتا ہے جس کے بارے میں غالب گمان ہو کہ وہ عالم ہے، اس لئے کہ وہ اس کو دیکھتا ہو کہ اس کو فتوی دینے کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اور دیگر علماء کی موجودگی میں لوگ اس سے علم حاصل کرتے ہیں، اور وہ اس میں علماء اور اہل دین وتقوی کی علامات دیکھتا ہو، یا کوئی قابل اعتماد شخص اس کو اس کی خبر دے، ابن تیمیہ کہتے ہیں: فتوی اسی شخص سے معلوم کیا جاسکتا ہے جو علم وعدل کے ساتھ فتوی دے۔

البتہ علم میں مجہول الحال شخص کی تقلید جائز نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ سائل سے بڑا جاہل ہو اور عدالت میں مجہول الحال شخص کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے بارے میں ایک یا دو عادل سے معلوم کرلینا ضروری ہے، اس لئے کہ اس سے جھوٹ اور تدلیس کا اندیشہ ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ عدالت کے سلسلے میں سوال لازم نہیں ہے، اس لئے کہ دراصل علماء میں تو عدالت ہوتی ہی ہے[۱]۔

اور ایسے شخص کی تقلید نہیں کی جائے گی جو فتووں میں تساہل سے کام لیتا ہو، اور نہ اس شخص کی تقلید کی جائے گی جو حرام حیلے تلاش کرتا ہو، اور نہ اس شخص کی تقلید کی جائے گی جو شاذ اقوال کو لیتا ہو جن پر جمہور علماء نکیر کرتے ہیں[۲]۔

تقلید کس کے لئے جائز ہے:

۱۵- یہ بات گذر چکی ہے کہ تقلید عام آدمیوں کے لئے اور جو ان کے مشابہ ہوں یعنی اجتہاد پر قدرت نہ رکھتے ہوں ان کے لئے جائز ہے، اسی طرح وہ شخص جس کو اجتہاد پر قدرت حاصل ہو لیکن مصلحت کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، اگر وہ احکام میں اجتہاد کرنے میں مشغول ہو تو اس کے لئے کسی مجتہد کی تقلید کرنا جائز ہے۔

البتہ اگر مجتہد وسعت وقت اور اجتہاد پر قدرت کے باوجود تقلید

---

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۴۴۸۔

(۲) حدیث: "**لا تسبوا قريشاً، فإن عالمها يملأ......**" کی روایت طیالسی نے اپنی مسند (منحۃ المعبود ۲/ ۱۹۹ طبع المنیریہ) میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، عجلونی نے کشف الخفاء (۲/ ۶۸ طبع الرسالہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

(۱) المستصفی ۲/ ۳۹۰، روضۃ الناظر ۲/ ۴۵۲۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۴۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۵۲ طبع المطبعۃ العامرۃ الشرفیہ قاہرہ ۱۳۰۱ھ۔

کرنا چاہے تو امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے تقلید کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے اجتہاد کرنا ضروری ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کے لئے تقلید جائز ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ اس پر اجتہاد کرنا واجب ہے، یہ ہے کہ اس کا اپنے نفس کے حق میں اجتہاد کرنا نص کے مشابہ ہے تو وہ اجتہاد پر قادر ہوتے ہوئے اجتہاد سے نہیں ہٹے گا، جس طرح نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل نہیں کرسکتا[1]۔

اگر کوئی اجتہاد کا اہل ہو اور وہ اجتہاد کرے، اور اجتہاد کی وجہ سے وہ حکم جان لے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کو چھوڑ دے اور اس سلسلے میں اپنے مخالف کی تقلید کرتے ہوئے اس کے قول پر فتوی دے یا عمل کرے، صاحب ''مسلم الثبوت'' کہتے ہیں: ''إجماعاً'' یعنی اس پر ائمہ حنفیہ کا اجماع ہے، اس لئے کہ جس چیز کا اسے علم ہو گیا ہے تو وہ اس کے حق میں اللہ کا حکم ہے، لہذا کسی کے قول کی بنا پر اس کو ترک نہ کرے گا، لیکن اگر مجتہد قاضی تقلید کر کے فیصلہ کر دے تو امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اور دوسری روایت کے مطابق نافذ نہیں ہوگا، اور صاحبین کے قول کے مطابق بھی اس کا نفاذ نہیں ہوگا اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے، اور امام ابوحنیفہ سے یہی دوسری روایت ہے[2]۔

اور جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں ان کے نزدیک مطلق مجتہد پر ان مسائل میں تقلید ضروری ہے جن میں حکم شریعت اس کے سامنے ظاہر نہ ہو، چنانچہ وہ بعض مسائل میں مجتہد ہوگا اور بعض دیگر مسائل میں مقلد ہوگا، لیکن ایک قول یہ ہے کہ عالم شخص اس شرط کے ساتھ تقلید کرے گا کہ اس کے سامنے صحت کی وجہ واضح ہو جائے،

(۱) البرہان للجوینی ۲/ ۱۳۴۰ ڈاکٹر عبد العظیم الدیب امیر قطر کے نفقہ سے شائع شدہ ۱۳۹۹ھ، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۰۰۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۳۹۲، ۳۹۳۔

اس طور پر کہ دوسرا مجتہد اس کو اس کے سامنے ظاہر کر دے[1]۔

اور کبھی کبھی عالم ثبوت میں بھی تقلید کرے گا، جیسے کہ کوئی شخص تصحیح حدیث میں امام بخاری کی تقلید کرتا ہے، پھر غیر کے نزدیک ثابت شدہ چیز کی بنیاد پر دلالت یا قیاس یا دفع تعارض میں اجتہاد کرے گا۔

مفتیان کے متعدد ہونے اور ان کے اختلاف کا مقلد پر اثر:

۱۶ - اگر شہر میں صرف ایک مفتی ہو تو مقلد کے لئے اس سے رجوع کرنا اور جو مسئلہ اس کو معلوم نہ ہو اس میں اس کے فتوے پر عمل کرنا واجب ہے۔

اور اگر متعدد مفتی ہوں اور سب اہل ہوں تو مقلد کو اجازت ہے جس سے چاہے مسئلہ معلوم کرے اور سب سے بڑے عالم سے رجوع کرنا اس کے لئے ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ یہ معلوم ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں عوام الناس افضل مفضول دونوں سے پوچھتے تھے، اور حضرت ابوبکر و عمر کے علاوہ کسی سے پوچھنے سے کسی کو نہیں روکا گیا، لہذا صرف علم وعدالت کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔

لیکن اگر دو عالموں کے قول میں تعارض ہو اور ایک کا فتوی دوسرے کے فتوے سے مختلف ہو تو اس شخص کے فتوے پر عمل کرنا ضروری ہے جس کو وہ خود علم و دیانت میں افضل سمجھتا ہو، چنانچہ علم اور دیانت کی بنیاد پر دونوں مجتہدین کے درمیان ترجیح دینا اس پر واجب ہے، صاحب ''مطالب اولی النہیٰ'' کہتے ہیں: کسی قول یا وجہ کی بنیاد پر ترجیح کو صرف نظر کرتے ہوئے حکم یا فتوی دینا بالا جماع حرام ہے، اور یہ اس لئے کہ زیادہ علم والے سے خطا کا امکان کم ہوتا ہے اور کم علم والے سے غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے اور مقلد کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے لئے اختیار رکھے کہ جس کو چاہے لے اور جس کو

(۱) مسلم الثبوت ۲/ ۴۰۲۔

چاہے چھوڑ دے، اور خاص طور سے اس وقت جب کہ وہ رخصتوں کا متلاشی ہو کہ محض خواہش کی بنا پر جو پسند ہو اس کو لے لے، اور یہ اسی طرح ہے جس طرح دلیلوں کے درمیان ترجیح مجتہد پر واجب ہے، اور ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق نہیں ہے، یہ متفق علیہ ہے اور جن حضرات نے اس کے لئے حق اختیار کی اجازت دی ہے، جن کی تعداد قلیل ہے، انہوں نے اس وقت اس کی اجازت دی ہے جب کہ ترجیح ممکن نہ ہو[(۱)] اور اس میں اختلاف اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"، اس لئے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

مذاہب کی تقلید:

۱۷- شوکانی نے کہا: تقلید کی اجازت دینے والوں کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا عام آدمی پر متعین مسلک کا التزام ضروری ہے، ایک جماعت کا قول ہے کہ لازم ہے، اور الکیاالہرّاسی نے اس کو مختار کہا ہے۔

اور دوسرے فقہاء کا قول ہے کہ لازم نہیں ہے، ابن برہان اور نووی نے اس کو راجح کہا ہے، اور یہی حنابلہ کا مسلک ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ نے عام لوگوں پر بعض مسائل میں بعض صحابہ کی تقلید اور بعض دیگر مسائل میں بعض دیگر صحابہ کی تقلید کرنے میں نکیر نہیں کی ہے، اور مذاہب و مسالک کے ظہور سے پہلے اسلاف جس کی چاہتے تقلید کرتے تھے[(۲)] اور یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"۔

اور وہ حضرات جو عام آدمی کے لئے کسی متعین مذہب کے التزام کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک وہ اس کی عزیمتوں اور رخصتوں پر

(۱) المستصفی ۲/۳۹۱، ۳۹۲، روضۃ الناظر ۲/۴۵۴، ارشاد الفحول رص ۲۷۱، البرہان للجوینی ۲/۱۳۴۲، ۱۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۱/۴۱، مطالب اولی النہی ۶/۴۴۱، تبصرۃ الحکام ۱/۵۱۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۲۷۲۔

عمل کرے گا، الا یہ کہ اس کے سامنے یہ ظاہر ہو جائے کہ دوسرا اس کے التزام سے بہتر ہے، ابن تیمیہ کہتے ہیں: اگر کسی معاملہ میں اللہ و رسول کا حکم اس کے سامنے ظاہر ہو جائے تو وہ اس سے نہ ہٹے، اور اللہ و رسول کے حکم کے خلاف کسی کی اتباع نہ کرے، اور اس کے لئے مناسب تقلید یعنی کسی مجتہد عالم کے فتوے کی تقلید کے ذریعہ متعین مذہب سے نکلنا جائز ہے[(۱)]۔

صحیح تقلید پر عمل کرنے کا اثر:

۱۸- جو تقلید صحیح پر عمل کرے تو اس پر کوئی نکیر نہیں ہے، اس لئے کہ اجتہادی مسائل میں کوئی نکیر نہیں ہے، اور احتساب کا دعوی بھی اس میں شامل نہیں ہے، اسی لئے حاکم اس کو اس کے فعل سے منع نہیں کر سکتا۔

اور یہ اس چیز میں بالکل واضح ہے جس کا ضرر صرف مقلد تک محدود ہو، جیسے کوئی شخص اپنی شرم گاہ کو چھو لے پھر بغیر وضو کئے نماز پڑھ لے، لیکن اگر اس کے فعل میں ایسا ضرر ہو جو دوسرے کو پہنچے تو ایک قول یہ ہے کہ حاکم یا محتسب اگر اس کو حرام سمجھتا ہے تو اس پر اعتراض کرنا اس کے لئے ضروری ہے[(۲)]۔

اور تقلید صحیح پر عمل کرنے والے پر نکیر نہ کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جو عالم اس کے فعل کو مرجوح سمجھتا ہے وہ اس کی وضاحت نہ کرے، حالانکہ وضاحت کرنا تو اہل علم کا طریقہ رہا ہے اور رہے گا، چہ جائے کہ وہ ان کے درمیان قبول کرنے اور رد کرنے کا مختلف فیہ معاملہ ہو اور کبھی کبھی بعض مجتہدین بعض کو خطاوار ٹھہراتے ہیں، خاص طور پر اس شخص کو جو معارضہ سے محفوظ صحیح نص کی مخالفت کرے، اور اکثر اصولیین کے قول کی بنیاد پر یہ بات واضح ہے اور یہ لوگ اجتہادی

(۱) کشاف القناع ۶/۳۰۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/۲۱۹ طبع القاہرہ۔

مسائل میں مجتہد خطا وار کہنا جائز قرار دیتے ہیں، البتہ یہ بیان مخالف علماء کے عذر کی وضاحت کے ساتھ اوران کے مرتبہ کا لحاظ اوران کی شان کا خیال رکھتے ہوئے ہوگا، واللہ أعلم۔

نیز یہ قاعدہ ایسے مقلد کے خلاف جس کا معاملہ حاکم کے سامنے پیش ہو، حاکم کا اپنے اجتہاد کے مطابق مناسب فیصلہ کرنے سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ قاضی کو اختیار نہیں ہے کہ وہ جس کو صحیح سمجھتا ہے اس کے خلاف فیصلہ کرے (۱)۔

مقلد کا فتوی دینا:

۱۹ - ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مفتی کے لئے مجتہد ہونا شرط ہے، اور حنفیہ کے نزدیک یہ صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، بلکہ بہتر ہونے کی شرط ہے اور یہ لوگوں کی سہولت وآسانی کے لئے ہے (۲)۔

اور ابن القیم نے اس بات کو صحیح قرار دیا ہے کہ ضرورت کے وقت اور مجتہد عالم کی عدم موجودگی میں مقلد کا فتوی دینا جائز ہے (۳) اور حنابلہ میں سے ابن حمدان نے ضرورت کی قید لگائی ہے (۴) اور شوکانی نے بعض اصولیین کی یہ شرط نقل کی ہے کہ مفتی صاحب نظر ہو اور اس کو فتوے کے ماخذ کا علم ہو ورنہ جائز نہیں (۵)۔

اور ابن قدامہ کہتے ہیں: مفتی کے لئے جائز ہے کہ سنے ہوئے مسائل بتادے، البتہ اس حالت میں وہ مفتی نہیں ہوگا بلکہ اس کی حیثیت مخبر (بتانے والے) کی ہوگی، چنانچہ وہ اس بات کا محتاج ہوگا کہ وہ کسی متعین مجتہد کی طرف سے خبر دے تو وہ مسئلہ اس کی خبر کی وجہ

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۸ طبع مصطفی الحلبی قاہرہ ۱۳۷۸ھ، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۶۔
(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۱۴۶، المغنی ۹/ ۵۲۔
(۳) إعلام الموقعین ۱/ ۴۶۔
(۴) صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی لابن حمدان رص ۲۴ طبع المکتب الإسلامی دمشق۔
(۵) ارشاد الفحول رص ۲۹۶۔

سے معمول بہ ہوگا، اس کے فتوے کی وجہ سے نہیں (۱)۔

اور شوکانی نے صحیح قرار دیا ہے کہ مقلد جو کچھ اپنے مجتہد سے سن کر مستفتی کے سامنے پیش کرے تو اس کا فتوے سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ وہ محض اس کے قول کو نقل کرنا ہے، وہ کہتے ہیں: میرا اعتقاد یہ ہے کہ مقلد مفتی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے حکم یا حق یا حلال وحرام کے بارے میں پوچھنے والے کو فتوی دے، اس لئے کہ مقلد ان باتوں میں سے کچھ نہیں جانتا، ان کو تو صرف مجتہد ہی جان سکتا ہے، اور یہ اس وقت ہے جب سائل اس سے کوئی مطلق سوال کرے، لیکن اگر سائل کسی کے قول یا کسی کی رائے کے متعلق سوال کرے تو اگر وہ اس کے مسلک سے واقف ہو تو اس کو اس کی روایت کرنے اور اس کو نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۲)۔

اور ابن صلاح نے شافعیہ میں سے حلیمی اور رویانی سے نقل کیا ہے کہ مفتی کے لئے اس چیز میں فتوی دینا صحیح نہیں ہے جس میں وہ خود مقلد ہو، پھر ابن صلاح کہتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس کو اس طرح پیش کرے گویا کہ اپنی جانب سے کہہ رہا ہے، بلکہ اس کی نسبت کردے اور اپنے اس امام کی طرف سے نقل کرے جس کا وہ مقلد ہے، ابن صلاح کہتے ہیں: اس قاعدہ کے پیش نظر ہم نے مقلدین میں سے جن کو مفتی شمار کیا وہ درحقیقت مفتی نہیں ہیں، بلکہ ان کے قائم مقام ہیں اور ان کا فریضہ انجام دے رہے ہیں (۳)۔

کیا مقلد اہل اجماع میں سے ہے:

۲۰ - جمہور اصولیین کے نزدیک مقلد فقیہ نہیں ہے، اسی لئے وہ اس

(۱) المغنی ۹/ ۴۱۔
(۲) رسالۃ القول المفید فی الاجتہاد والتقلید للشوکانی ر/ اواخر رسالہ۔
(۳) فتاوی ابن الصلاح مخطوطہ بدار الکتب المصریہ: رقم (۱۸۸۹۔ اصول فقہ) ''ق'' ۱۰۔

بات کے قائل ہیں کہ اجماع میں اس کی رائے معتبر نہیں ہوگی، خواہ وہ فقہی مسائل سے واقف ہو، اس لئے کہ اہل اجماع کے مابین جامع چیز رائے ہے، اور مقلد کی بذات خود کوئی رائے نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کی رائے دراصل اس کے امام کی رائے ہے، اور یہ اس وقت ہے جب کہ وہ بعض مسائل میں بھی مجتہد نہ ہو، چنانچہ اگر ایسا ہے تو اجتہاد میں تجزی کے جواز کے قاعدہ کے مطابق ان مسائل میں اس کی رائے اجماع میں معتبر ہوگی جن میں وہ مجتہد ہے[1]۔

مقلد کا فیصلہ:

۲۱- شافعیہ اور حنابلہ نے قاضی میں مجتہد ہونے کی شرط لگائی ہے اور یہی ایک قول حنفیہ اور مالکیہ کا ہے اور ابن حزم نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ"[2] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہئے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے)، دوسری جگہ ارشاد ہے: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ"[3] (پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہوجائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو) اور غیر مجتہد صرف تقلید کے ذریعہ فیصلہ کرتا ہے اور جو کچھ اللہ نے نازل کیا ہے اس کی طرف اور رسول کی طرف وہ رجوع کرنا نہیں جانتا۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: قاضی کے لئے جائز نہیں کہ کسی دوسرے کی تقلید کرے اور دوسرے کے قول پر فیصلہ کرے، خواہ اس کے سامنے حق ظاہر ہو اور اس کا غیر اس میں اس کا مخالف ہو یا اس کے لئے حق ظاہر نہ ہو، اور چاہے وقت میں گنجائش ہو یا نہ ہو۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/۲۱۷، ۲۱۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/۴۹۔

(۳) سورۂ نساء/۵۹۔

اور تمام حنفیہ اور متاخرین حنابلہ کا یہ قول ہے کہ قاضی کے لئے مقلد ہونا جائز ہے، تاکہ لوگوں کے معاملات و احکام معطل نہ ہوں، اور حنفیہ اس کی علت بیان کرتے ہیں کہ قضاء کا مقصد جھگڑوں کو ختم کرنا ہے تو اگر تقلید سے یہ مقصد حاصل ہوجائے تو جائز ہے[1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر مجتہد قاضی کا ملنا ناممکن ہو تو بوقت ضرورت مقلد کو قاضی بنانا جائز ہے اور ضرورت کا تحقق دو چیزوں سے ہوتا ہے:

اول: صاحب شوکت بادشاہ اس کو قاضی بنائے، برخلاف نائب سلطان کے، جیسے قاضی اکبر، تو اگر وہ کسی مقلد قاضی کو ذمہ داری دے تو یہ ضرورت نہیں ہے، اور مجتہد کی موجودگی میں غیر مجتہد کو قاضی بنانا بادشاہ کے لئے حرام ہے، پھر اگر اس کی شوکت ختم ہوجائے تو اس کے ختم ہونے کی وجہ سے قاضی بھی معزول ہوجائے گا۔

دوم: کوئی ایسا مجتہد نہ مل سکے جو قضاء کے لائق ہو، لیکن اگر کوئی ایسا مجتہد مل جائے جو قضاء کے لائق ہو تو مقلد کو قاضی بنانا جائز نہیں، اور اس کو ذمہ دار بنانا نافذ نہیں ہوگا۔

مجبوری میں بنائے ہوئے قاضی پر لازم ہے کہ وہ علماء سے مراجعت کرے اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اس پر ضروری ہے کہ اپنے فیصلوں میں اس کی بنیاد کی وضاحت کرے۔

جب اجتہاد تبدیل ہوجائے تو مقلد کیا کرے:

۲۲- جب کوئی مقلد کسی مجتہد کے فتوے کے مطابق کوئی عمل کرے اور پھر مجتہد کا اجتہاد بدل جائے تو مقلد کے لئے نافذ شدہ تصرف کے سلسلے میں اس کے دوسرے اجتہاد کی پیروی ضروری نہیں ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے ولی کے بغیر نکاح کرلے اور مجتہد کا مقلد ولی کے

(۱) المغنی ۹/۴۱، ۵۲، تبصرۃ الحکام ۱/۴۶، روضۃ الطالبین ۱۱/۹۴، ۹۷، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/۲۹۷۔

بغیر نکاح کو صحیح سمجھتا ہے پھر مجتہد کا اجتہاد بدل گیا اور اب وہ اس کو باطل سمجھتا ہے اور اسی طرح اگر کسی حاکم نے اس کے لئے اس کا فیصلہ کردیا، اس لئے کہ ایک اجتہاد اسی طرح کے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

اور مجتہد پر جب کہ اس کا اجتہاد تبدیل ہوجائے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنے مقلدین کو اس کی اطلاع دے۔

اور یہ اس وقت ہے جب اجتہاد معتبر ہو، برخلاف اس کے کہ اگر یقینی طور پر اس کی غلطی واضح ہوجائے، اس طرح کہ وہ معارضہ سے محفوظ کسی صحیح نص کے خلاف ہو یا اجماع یا قیاس جلی کے خلاف ہوتو اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس سلسلے میں نکاح اور دوسرے معاملات میں فرق ہے، نکاح میں فیصلہ توڑ دیا جائے گا، دوسرے معاملات میں نہیں توڑا جائے گا۔

البتہ فتوی کی بنا پر مقلد کے تصرف کرنے سے پہلے پہلے اگر اجتہاد تبدیل ہوجائے تو اجتہاد تبدیل ہوجانے کے بعد اس کو اس تصرف پر اقدام کا اختیار نہیں ہے، اگر یہی فتوی اس کی تنہا بنیاد ہو (۱)۔

استقبال قبلہ اور اوقات نماز وغیرہ میں تقلید:

۲۳ - جس شخص کے لئے بغیر کسی حرج کے دیکھ کر یا کسی اور طریقہ سے کعبہ کی جہت جاننا ممکن ہوتو اس کے لئے خبر پر عمل کرنا حرام ہے اور اس میں اس پر اجتہاد اور تقلید حرام ہے۔

اور اگر علم ممکن نہ ہوتو وہ معتمد شخص کی خبر پر عمل کرے گا جو یقینی طور سے خبر دے، پس اگر اس کے لئے یہ ممکن ہوتو اجتہاد و تقلید اس کے لئے حرام ہے، ورنہ وہ قبلہ کے دلائل وعلامات میں اجتہاد کرے اور تقلید نہ کرے، اور جو دلائل وعلامات میں اجتہاد نہ کرسکتا ہوتو وہ ایسے معتمد شخص کی تقلید کرے جو قبلہ کی علامات سے واقف ہو، چنانچہ اگر کسی نے امکان تقلید کے باوجود بغیر معتبر تقلید کے نماز پڑھ لی تو اس پر اعادہ واجب ہے، خواہ نماز قبلہ رخ ہوئی ہو، البتہ جس شخص نے اجتہاد یا تقلید کے ساتھ نماز پڑھی اور قبلہ رخ پڑھی یا حالت اس کے سامنے واضح نہ ہوسکی تو اس کے ذمہ اعادہ نہیں ہے (۱)۔

اور اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استقبال قبلہ"۔

اور اوقات نماز میں تقلید کے سلسلے میں تفصیل اسی کے قریب قریب ہے (۲)، دیکھئے: اصطلاح "أوقات صلاۃ"۔

باخبر نجومیوں اور حساب لگانے والوں کی تقلید مثلاً اگر وہ حساب میں غور وفکر کرکے ماہ رمضان کی آمد کے سلسلے میں اجتہاد کریں تو مشہور یہ ہے کہ ان کی تقلید کرتے ہوئے ان کے قول کے مطابق روزہ رکھنا اور افطار کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ ناجائز ہے۔

شافعیہ میں سے رملی کا قول ہے کہ نجومی اور حساب لگانے والے کے لئے اپنے علم کے مطابق عمل کرنا جائز ہے، بلکہ ان پر واجب ہے، اور کسی کے لئے ان کی تقلید کرنا جائز نہیں ہے اور دوسری جگہ انہوں نے کہا کہ دوسروں کو بھی اس پر عمل کرنے کی اجازت ہے (۳)۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک فجر اور غروب میں روزہ دار کے لئے تقلید جائز ہے، خواہ اس کو اجتہاد پر قدرت حاصل ہو، اور انہوں نے اس کے اور قبلہ کے درمیان فرق کیا ہے، اس لئے کہ اس میں غلطیاں زیادہ ہوتی ہیں (۴) واللہ اعلم۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۵۳۶، إعلام الموقعين ۴/ ۲۲۳، روضۃ الطالبين ۱۱/ ۱۰۷، جمع الجوامع ۲/ ۳۶۱، ۳۹۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۱۹، ۴۲۸، کشاف القناع ۱/ ۳۰۷۔

(۲) المغنی ۱/ ۳۸۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۶۲، کشاف القناع ۱/ ۲۵۹۔

(۳) روضۃ الطالبين ۲/ ۳۴۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۶۳۔

(۴) الدسوقی علی الشرح ۱/ ۵۲۶۔

تقوّم

تعریف:

۱-تقوم: "تقوّم الشيء تقوما" کا مصدر ہے، قوّم کا مطاوع ہے، کہاجاتا ہے: "قوّمته فتقوم" یعنی میں نے اس کو سیدھا کیا تو وہ سیدھا ہوگیا، اسی طرح کہاجاتا ہے: "ثمنته فتثمن" یعنی میں نے اس کی قیمت لگائی تو اس کی قیمت لگ گئی (۱)۔

اور فقہاء کے نزدیک: تقوم کا معنی کسی شئی کا ایسا مال ہونا ہے کہ مجبوری کے بغیر شرعاً اس سے انتفاع جائز ہو، چنانچہ ہر متقوم، مال ہے، اور ہر مال، متقوم نہیں ہے، لہٰذا ایک چیز مباح ہے، لیکن اس کو مال نہیں سمجھا جاتا ہے تو وہ مال نہیں ہے، جیسے گیہوں کا دانہ، اور جو مال سمجھا جاتا ہے، لیکن اس سے انتفاع جائز نہیں ہے تو وہ متقوم نہیں ہے، جیسے شراب، اور اگر دونوں باتیں نہ ہوں تو وہ نہ مال ہے نہ متقوم ہے، جیسے خون اور اگر دونوں باتیں موجود ہوں تو وہ مال متقوم ہوگا (۲)۔

تقوم کا استعمال ان چیزوں میں ہوتا ہے جن کی تحدید گن کر یا ناپ کر ہو، جیسے حیوان اور کپڑے، تو اس اعتبار سے تقوم، مثلی کے مقابلہ میں ہے (۳)۔

---

(۱) المصباح المنیر، محیط المحیط، القاموس المحیط مادہ: "قوم"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳، درر الحکام ۱/ ۱۰۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۵۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۵۶ طبع دار الکتب العلمیہ۔

متعلقہ الفاظ:

تموّل:

۲- فقہاء کے نزدیک تموّل سے مراد مال کو اپنے لئے خالص بنانا ہے (۱)۔

چنانچہ تقوم تموّل سے خاص ہے، اس لئے کہ تقوم میں شرعی طور پر کسی چیز سے انتفاع کا مباح ہونا ضروری ہے جو اس کے متمول ہونے سے زائد ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۳- عقد بیع وغیرہ میں تمام شرائط کے پائے جانے کے ساتھ معقود علیہ کا متقوّم ہونا شرط ہے، یعنی اس سے انتفاع جائز ہو، چنانچہ غیر متقوم مال کی بیع جائز نہیں ہے۔

اور اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)، البتہ حنفیہ غیر متقوم کی بیع اور غیر متقوم کے ذریعہ سے شراء کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ غیر متقوم مال کی بیع ان کے نزدیک باطل ہے، اور اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا، جیسے خنزیر کے بدلہ خون کی بیع، لہٰذا مشتری مبیع کا اور بائع ثمن کا مالک نہیں ہوگا، چاہے بیع نقد ہو یا ادھار۔

البتہ غیر متقوم ثمن کے ذریعہ خریدنا ان کے نزدیک فاسد ہے اور اس پر بیع فاسد کے احکام جاری ہوں گے۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "مول"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳ طبع بولاق۔

(۳) درر الحکام ۱/ ۱۵۲، ۱۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۳، الخرشی ۲/ ۵۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۳ طبع دار العلم، جواہر الإکلیل ۲/ ۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۳ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۲۶۸، ۲۶۹ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵/ ۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۸۴ طبع الریاض۔

اور دونوں حالتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا مقصد اصلی مبیع ہے، اس لئے کہ انتفاع اعیان سے ہوتا ہے، قیمتیں تو مبادلہ کا ذریعہ ہیں[۱]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''بطلان''، ''فساد''، ''بیع''، ''بیع منہی عنہ''۔

ہلاک شدہ چیزوں کا تقوم:

۴- ہلاک شدہ اشیاء کے ضمان کے واجب ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ ہلاک شدہ چیز متقوم ہو، چنانچہ مسلمان کی شراب یا خنزیر کے ہلاک کرنے کا ضمان واجب نہ ہوگا، چاہے ہلاک کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی، اس لئے کہ مسلمان کے حق میں شراب اور خنزیر متقوم نہیں ہیں[۲]، (دیکھئے: ''اتلاف'' فقرہ/ ۳۴، ۱/......)۔

البتہ اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کو ہلاک کر دیا تو حنفیہ اور مالکیہ وجوب ضمان کے قائل ہیں، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم ذمیوں کو اور ان کے مذہب کو چھوڑ دیں، اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے عمال سے پوچھا: ''ذمی لوگ جو تمہارے پاس سے شراب لے کر گذرتے ہیں تو تم کیا کرتے ہو؟ تو انہوں نے جواب دیا: ہم اس کا عشر لیتے ہیں، پھر انہوں نے فرمایا: ایسا نہ کیا کرو، ان کو اس کی بیع کا ذمہ دار بنادو، اور اس کی قیمت سے عشر لو''، تو اگر وہ متقوم نہیں ہوتی اور اس کی بیع ان کے لئے جائز نہ ہوتی تو ان کے لئے اس چیز کا حکم نہ دیتے، چنانچہ اگر وہ ان کے لئے مال ہے تو تمام دیگر اموال کی طرح اس کا بھی ضمان واجب ہوگا[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مطلقاً شراب اور خنزیر کا ضمان واجب نہیں ہے، خواہ وہ کسی مسلمان کے ہوں یا کسی ذمی کے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''ألا إن الله و رسوله حرما بيع الخمر و الميتة و الخنزير والأصنام''**[۲] (سن لو! بیشک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے) اور جس چیز کی بیع اس کی حرمت کی وجہ سے حرام ہو تو اس کی قیمت واجب نہ ہوگی، جیسے مردار، اور اس لئے بھی کہ شراب اور خنزیر غیر متقوم ہیں تو ان کا ضمان واجب نہیں ہوگا، اور اس کی دلیل کہ وہ مسلمان کے حق میں غیر متقوم ہیں، اسی طرح ذمی کے حق میں بھی غیر متقوم ہیں، یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''فإذا قبلوا عقد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ماعليهم''**[۳] (چنانچہ اگر وہ لوگ

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۷، الزیلعی ۵/ ۲۳۳، مجمع الضمانات رص ۱۳۰، ۱۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۴۰۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۷، المغنی ۵/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۷، الزیلعی ۵/ ۲۳۴، ۲۳۵، مواہب الجلیل ۵/ ۲۸۰۔

(۲) حدیث: ''ألا إن الله ورسوله حرما بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام'' کی روایت بخاری (۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''لهم ما للمسلمين......'' بخاری میں حضرت انس بن مالک سے یہ الفاظ آئے ہیں: ''من شهد أن لاإله إلاالله واستقبل قبلتنا، وصلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم له ما للمسلم، وعليه ما على المسلم'' (جو شخص گواہی دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، اور ہمارے قبلہ کو قبلہ بنائے اور ہماری نماز کی طرح نماز پڑھے اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو وہ مسلمان ہے، اس کے لئے وہی حقوق ہیں جو کسی مسلمان کے لئے ہیں اور اس پر وہ چیزیں واجب ہیں جو کسی مسلمان پر واجب ہیں) (۱/ ۴۹۷ طبع السلفیہ)، ابن زنجویہ نے اس کی روایت معاویہ بن قرۃ سے ان الفاظ کے ساتھ مرسلاً کی ہے: ''من شهد منكم أن لاإله إلاالله وأن محمداً عبده ورسوله واستقبل قبلتنا وأكل من ذبيحتنا فله مثل ما لنا وعليه مثل ما علينا ومن أبى فعليه الجزية'' (الأموال لابن زنجویہ ۱/ ۱۱۹ طبع مرکز الملک فیصل)۔

عقد ذمہ کو قبول کرلیں تو ان کو بتلا دو کہ ان کے لئے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے لئے ہیں اوران پر وہی چیزیں واجب ہیں جو مسلمانوں پر واجب ہیں)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے حق میں ثابت ہو تو وہ ذمیوں کے حق میں بھی ثابت ہوگی، نہ یہ کہ ان کا حق مسلمانوں سے بڑھ کر ہو، اور اس لئے بھی کہ عقد ذمہ اسلام کا بدل ہے تو اس سے وہی چیزیں ثابت ہوں گی جو اسلام سے ثابت ہوتی ہیں، اس لئے کہ بدل اصل کے مخالف نہیں ہوتا ہے، لہذا ان کے حق میں بھی ان دونوں کا تقوم ساقط ہوجائے گا (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اتلاف'' اور ''ضمان''۔

منافع کا تقوم:

۵- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ منافع متقوم مال ہیں اور عین کی طرح عقد وغصب کی وجہ سے ان کا ضمان ہوگا اور اس کی دلیل کہ منفعت بذات خود متقوم ہے، یہ ہے کہ تقوم کا معنی عزیز ہونا ہے اور منافع بذات خود لوگوں کے نزدیک عزیز ہیں اور اسی وجہ سے ان منافع کے حصول کے لئے لوگ اعیان کو خرچ کرتے ہیں، بلکہ ان ہی کے اعتبار سے اعیان کی قیمتیں لگائی جاتی ہیں تو یہ محال بات ہے کہ وہ خود متقوم نہ ہوں (۲)۔

اور حنفیہ کی رائے اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے کہ منافع بذات خود متقوم نہیں ہیں، بلکہ عقد کے ہونے کے وقت ضرورت کی بنا پر متقوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ تقوم وجود اور اِحراز سے نہیں بڑھ سکتا، اور باقی نہ رہنے والی اشیاء میں وجود اور اِحراز کا کوئی تصور نہیں ہے (۱)۔

اور اس اختلاف کی بنیاد پر بہت سے مسائل متفرع ہیں جو فقہی کتابوں کے ''أبواب الغصب'' میں اور اصطلاح ''ضمان''، ''غصب'' اور ''اجارہ'' میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۱) الزیلعی ۵/۲۳۵، المغنی لابن قدامہ ۵/۲۹۸، ۲۹۹ طبع الریاض، نہایۃ المحتاج ۵/۱۶۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/۱۸۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳، مطالب أولی النہی ۴/ ۵۹، شائع کردہ المکتب الاسلامی، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۱ شائع کردہ دارالمعرفہ، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۷ طبع دارالعلم، الزیلعی ۵/ ۲۳۴، البنایہ ۸/ ۴۱۹، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۳۹۴۔

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۷۵، ۳۹۶ طبع الأمیریہ، العنایہ بہامش فتح القدیر ۷/ ۳۹۶، البنایہ ۸/ ۴۲۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۱۷۔

تقویم

تعریف:

۱- لغت میں تقویم ''قوّم'' کا مصدر ہے، جس کا ایک معنی قیمت لگانا ہے، اگر کسی چیز کی مقدار نقد کے ذریعہ بتائی جائے اور اس کو اس کی قیمت بنا دیا جائے تو کہا جاتا ہے: ''قوّم المتاع''[۱]۔

تقویم کا اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۲- اصل میں تقویم جائز ہے، اور کبھی کبھی واجب ہوتی ہے، جیسے زکاۃ نکالنے کے لئے مال تجارت کی تقویم اور اگر محرم خشکی کے کسی جانور کو مار ڈالے تو اس کی تقویم۔

سامان تجارت کی تقویم:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زکاۃ نکالنے کے لئے سامان تجارت کی تقویم واجب ہے، اس میں تمام شرائط پورے ہونے کی رعایت رکھی جائے گی، جیسے مال کا نصاب کے برابر ہونا اور اس پر سال کا گذرنا۔

اور اس میں ان کا اختلاف ہے کہ سامان تجارت کی تقویم کس چیز کے ذریعہ ہوگی، چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مال تجارت کی تقویم اس چیز کے ذریعہ ہوگی جو فقراء کے لئے زیادہ نفع بخش ہو، اس طور پر کہ سونے اور چاندی میں سے جس سے نصاب پورا ہو جائے اس سے سامان تجارت کی قیمت لگائی جائے گی، چاہے شہر کی غالب کرنسی سے اس کی قیمت لگائی جائے (اور حنابلہ کے نزدیک یہی اولی ہے، کیونکہ یہ فقیر کے لئے زیادہ نفع بخش ہے) یا دوسری کرنسی سے لگائی جائے اور چاہے مال تجارت کی قیمت سونے اور چاندی دونوں کے نصاب کے برابر ہو، یا ان دونوں میں سے صرف کسی ایک کے نصاب کے برابر ہو، چنانچہ تمام حالات میں مال کی قیمت اس سے لگائی جائے گی جس میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہو[۱]۔

اور مالکیہ کے نزدیک سامان تجارت کی تقویم چاندی سے کی جائے گی، خواہ اس کی بیع سونے سے ہو یا اکثر و بیشتر چاندی سے ہوتی ہو تو دونوں کی قیمت چاندی سے لگائی جائے گی، اس لئے کہ چاندی استہلاک کی قیمت ہے اور اس لئے کہ زکاۃ میں چاندی ہی اصل ہے۔

اگر سامان تجارت کی بیع دونوں سے ہوتی ہو اور زکاۃ کے اعتبار سے دونوں برابر ہوں تو تاجر کو اختیار ہے کہ دونوں کی قیمت چاندی سے لگائے یا سونے سے، اس قول کی بنیاد پر کہ سونا اور چاندی دونوں اصل ہیں تو مساکین کے لئے جو افضل ہوگا اس کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ تقویم ان کے حق کی وجہ سے ہے، اور مالکیہ کے نزدیک سامان تجارت کی تقویم میں یہ شرط ہے کہ تاجر کے پاس کچھ نقد ہو اگر چہ ایک درہم ہو، اور یہ شرط نہیں کہ پورا نصاب نقد ہو، تو اگر اس سال میں کچھ اس کے پاس نقد نہ ہو تو نہ تقویم ہوگی اور نہ زکاۃ ہوگی۔

اور تاجر کو حق نہیں ہے کہ وہ اپنے سامان تجارت کی تقویم اس قیمت سے کرے جو پریشان حال آدمی اپنے سامان کی بیع میں حاصل کرتا ہے، بلکہ اس کے سامان کی تقویم اس قیمت سے ہوگی جس کو انسان اس وقت حاصل کرتا ہے جب وہ غیر اضطراری حالت میں اپنا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''قوم''۔

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۳/ ۱۱۴، کشاف القناع ۲/ ۲۴۱۔

سامان فروخت کرے[1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک رأس المال کے حالات کے اعتبار سے مال تجارت کی تقویم الگ الگ ہوگی۔

رأس المال کی پانچ حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ رأس المال نقد نصاب کے برابر ہو۔

آخر سال میں سونے اور چاندی میں سے جس سے سامان خریدا ہو اسی سے قیمت لگائے گا، اور حولان حول کے وقت اگر وہ نصاب کی مقدار میں ہو تو اس کی زکاۃ ادا کرے گا، یہی مشہور مذہب ہے۔

اور اس کی شکل یہ ہے کہ وہ دوسو درہم، یا بیس دینار کے بدلہ کوئی سامان خریدے تو آخر سال میں اس کے ذریعہ یعنی درہم یا دینار کے ذریعہ اس کی تقویم ہوگی، چنانچہ اگر اس نے درہم کے بدلہ خریدا اور دینار کے بدلے بیچ دیا، اور مسلسل تجارت کا ارادہ ہے، اور سال پورا ہوجائے تو اس پر زکاۃ نہیں ہوگی اگر دینار درہم کی قیمت کے برابر نہ ہوں۔

اور مذہب میں یہاں ایک قول یہ ہے کہ تقویم ہمیشہ شہر کی غالب کرنسی سے ہوگی۔

دوسری حالت یہ ہے کہ رأس المال نقد ہو اور نصاب سے کم ہو، اس میں دو اقوال ہیں:

صحیح یہ ہے کہ اس نقد کے ذریعہ تقویم ہوگی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شہر کی غالب کرنسی سے تقویم ہوگی۔

یہ دونوں اقوال اس صورت میں ہیں جب وہ اتنی مقدار کا مالک نہ ہو جس سے نصاب پورا ہوجائے، اگر مالک ہو تو اس سے تقویم ہوگی۔

اور اس کی شکل یہ ہے کہ وہ سو درہم میں کوئی چیز خریدے اور دیگر سو درہم اس کی ملکیت میں ہوں تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ تقویم درہم کے ذریعہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے ان بعض دراہم سے وہ چیز خریدی جن پر سال گذر چکا ہے، اور سال کی ابتداء اسی وقت سے ہوگی جب سے وہ درہم کا مالک ہو۔

تیسری حالت یہ ہے کہ اس نے دونوں نقدوں سے خریدا ہو اور اس کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: یہ ہے کہ ہر ایک نصاب کے برابر ہو تو ملکیت کے دن نصف نصف کے اعتبار سے اور نقدین میں سے ایک کی دوسرے کے ذریعہ تقویم کے طریقہ پر دونوں کے ذریعہ قیمت لگائی جائے گی۔

اور اس کی شکل یہ ہے کہ اس نے دوسو درہم اور بیس دینار کے بدلہ کوئی چیز خریدی تو وہ دیکھے کہ اگر دوسو درہم کی قیمت بیس دینار ہے تو آدھا سامان درہم کے بدلہ اور آدھا سامان دینار کے بدلہ کیا گیا ہے۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نصاب سے کم ہو تو اس میں دو احتمال ہیں: ایک تو یہ ہے کہ نصاب سے کم چیز کو سامان کی حیثیت دی جائے تو شہر کی کرنسی سے سب کی قیمت لگائی جائے گی۔

یا اس کو نصاب کی طرح مان لیا جائے تو جس کو درہم سے خریدا ہے اس کی قیمت درہم سے لگائی جائے گی، اور جس کو دینار سے خریدا ہے، اس کی قیمت دینار سے لگائی جائے گی۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ دونوں میں ایک نصاب کے برابر ہو، دوسرا کم ہو تو جو سامان اس نے اس نقد سے خریدا ہے جو نصاب کے برابر ہے، اس کی قیمت اسی نقد سے لگائے گا، جس وقت سے اس نقد کا مالک ہوا ہے اور جو سامان اس نے دوسرے نقد سے خریدا ہے، اس میں وہی دو شکلیں ہیں جو دوسری حالت میں گذر چکی ہیں۔

چوتھی حالت یہ ہے کہ رأس المال نقد نہ ہو، اس طور پر کہ کمائی کے سامان کے ذریعہ مالک ہوا ہو یا خلع کے ذریعہ مالک ہوا ہو، تو آخری

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/۶۳۹، الحطاب ۲/۳۱۸۔

سال میں درہم و دینار میں سے شہر میں غالب کرنسی سے اس کی تقویم ہوگی، لہذا اگر نصاب کے برابر ہوجائے تو اس کی زکاۃ ادا کرے گا، ورنہ نہیں، اگر چہ دوسرے نقد کے ذریعہ قیمت لگانے پر نصاب کے برابر ہوجائے۔

چنانچہ اگر شہر میں دو کرنسیاں برابر چل رہی ہوں تو اگر ایک کے ذریعہ نصاب کے برابر ہوجائے اور دوسرے کے ذریعہ نہ ہو، تو اسی کے ذریعہ اس کی تقویم ہوگی (یعنی جس کے ذریعہ نصاب کے برابر ہوجائے)۔

اور اگر دونوں کے ذریعہ مقدار نصاب کے برابر پہنچے تو چند صورتیں ہیں:

اصح یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہوگا، ان دونوں میں سے جس سے چاہے تقویم کرے۔

دوم: یہ ہے کہ فقراء کے لئے جو زیادہ نفع بخش ہو اس کا خیال رکھے۔

سوم: یہ ہے کہ تقویم درہم کے ذریعہ متعین ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ زیادہ آسان ہے۔

چہارم: یہ ہے کہ قریبی شہر میں جو کرنسی زیادہ رائج ہوگی اس سے تقویم ہوگی۔

پانچویں حالت یہ ہے کہ اس نے نقد وغیر نقد دونوں سے خریدا ہو، اس طور پر کہ اس نے دوسو درہم اور کمائی کے سامان سے خریدا ہے تو جو چیز درہم کے بدلہ میں ہو اس سے اس کی تقویم ہوگی، اور جو چیز سامان کے بدلہ میں ہو تو شہر کی کرنسی سے اس کی تقویم ہوگی (۱)۔

شکار کی جزاء کی تقویم:

۴ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن کا مذہب ہے کہ جس نے حرم کے شکار کو قتل کیا اس پر اس کا مثل چوپایہ واجب ہوگا،

(۱) روضۃ الطالبین ۲/ ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶۔

لہذا اس پر واجب ہوگا کہ اس کے مثل اونٹ یا گائے یا بکری ذبح کرے اگر وہ شکار جس کو اس نے مارا ہے اس کا کوئی مثل ہو (۱)۔

ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (۲) (تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے) اور اس لئے کہ صحابہؓ سے حرم کے شکار کی تقویم کے سلسلے میں وارد ہوا ہے کہ انہوں نے مثل کے ذریعہ قیمت لگائی جس کا مثل ہے (۳)، مثل کی تفصیل کا مقام "صید"، "حرم" اور "احرام" کی اصطلاحیں ہیں۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جانوروں میں مثل واجب نہیں ہے، بلکہ مال کے ذریعہ شکار کی قیمت لگائی جائے گی، اس لئے کہ مثل مطلق سے صورت اور معنی میں مثل مراد ہے، اور یہ وہ جانور ہے جو نوع میں شریک ہو اور آیت میں بالاتفاق یہ مثل مراد نہیں ہے تو صرف مثل معنوی باقی رہ گیا اور وہ قیمت ہے اور خواہ شکار کے قاتل پر جمہور کے قول کے مطابق جانور کا مثل واجب ہو یا حنفیہ کے قول کے مطابق قیمت واجب ہو، مماثلت کو جاننے کے لئے دو صاحب معرفت اور باخبر عادل کی تقویم کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور مستحب یہ ہے کہ وہ دونوں فقیہ ہوں (۴)۔

اور مالکیہ کی رائے اور یہی ایک قول شافعیہ کے نزدیک بھی ہے، یہ ہے کہ دونوں قیمت لگانے والوں میں ایک خود قاتل ہو تو جائز نہیں ہے، جیسا کہ ضمان میں اگر دو قیمت لگانے والوں میں سے ایک خود مال کو ہلاک کرنے والا ہو تو جائز نہیں ہے۔

(۱) الحطاب علی خلیل ۳/ ۱۷۹، الشرح الصغیر ۲/ ۱۱۱، ۱۱۵، المجموع ۷/ ۴۲۷، المہذب ۲/ ۲۲۴، المغنی ۳/ ۵۱۰، ۵۱۹۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔
(۳) المجموع ۷/ ۴۲۷۔
(۴) فتح القدیر ۳/ ۷۔

اور شافعیہ کی رائے جو ان کا صحیح مذہب ہے، یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اور یہ اس لئے کہ یہ اس پر اللہ کے حق کی وجہ سے واجب ہے تو یہ جائز ہے کہ جس پر حق واجب ہو اس کو اس میں امین بنا دیا جائے، جیسے زکاۃ میں رب المال اور یہ صرف اس صورت میں ہے جب کہ اس کو غلطی سے یا اضطراری حالت میں مار ڈالے، البتہ اگر اسے سرکشی میں مار ڈالے تو اس کو مقومین میں سے ایک ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عمدا مار ڈالنے کی وجہ سے فاسق ہوگا، لہذا تقویم میں وہ قابل بھروسہ نہ ہوگا۔

اور شکار کے قاتل کو تین چیزوں میں اختیار دیا جائے گا:

یا تو جو جانور اس نے مارا ہے اس کے مثل حرم کے فقراء کے لئے ہدی بھیجے، اگر اس شکار کا کوئی مثل ہو یا مال کے ذریعہ اس کی قیمت لگائے اور مال کی قیمت کھانے سے لگائے اور کھانا فقراء پر صدقہ کردے، اور یہ مسئلہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

البتہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ابتداء شکار کی قیمت کھانے سے لگائے گا، اگر اس نے مال کے ذریعہ اس کی قیمت لگائی، پھر اس مال سے کھانا خرید لیا تو یہ بھی کافی ہے۔

تیسری چیز: یہ ہے کہ کھانے کے ہر مد کے بدلے ایک دن روزہ رکھے، اور اس کی دلیل اللہ کا وہ ارشاد ہے جو گزر چکا ہے: ''هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَاماً''[1] (خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں، خواہ مسکینوں کو کھانا (کھلا دیا جائے) یا اس کے مساوی روزہ رکھ لئے جائیں)۔

اور شکار کی قیمت اس روز اور اسی جگہ لگائی جائے گی جہاں اس کو مارا گیا ہے یا اس کے قریب ترین جگہ میں لگائی جائے گی، مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حج''، ''إحرام'' اور ''صید''۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

خیار عیب میں متعین سامان کی تقویم:

۵ - اگر مشتری خریدی ہوئی چیز کو عیب پائے جانے کے باوجود رکھنا پسند کرے، یا اس حالت میں ہو کہ اس چیز کے ہلاک ہونے یا فوت ہوجانے یا استہلاک کی وجہ سے عیب دار سامان کا لوٹانا محال ہو، اور مشتری بائع سے عیب کی تلافی چاہے یا یہ شکل ہو کہ بائع کے پاس اس سامان میں کوئی پرانا عیب تھا اور مشتری کے پاس آنے کے بعد اس میں نیا عیب پیدا ہوگیا، اور مشتری اس کو لوٹانا یا باقی رکھنا چاہتا ہو تو ان حالات میں سامان کی قیمت لگائی جائے گی، عیب ہونے کی حالت میں بھی اور عیب نہ ہونے کی حالت میں بھی اور مشتری بائع سے اتنی مقدار واپس لے گا جو عیب کی وجہ سے سامان کی قیمت میں کم ہوگئی ہو، چنانچہ اگر صحیح سامان کی قیمت سو ہو اور عیب کے ساتھ اس کی قیمت نوے ہو تو اس میں نقص کا تناسب مبیع کی قیمت کا دسواں حصہ ہے، لہذا مشتری بائع سے قیمت کا دسواں حصہ واپس لے گا۔

اور اگر مشتری مبیع کو واپس کرے یا واپس نہ کر کے عیب کا تاوان طلب کرے تو کیا بائع کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا؟ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''خیار عیب''۔

اور اگر بائع کے پاس مبیع میں کوئی پرانا عیب تھا، اور مشتری کے پاس آنے کے بعد اس عیب کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا عیب پیدا ہوگیا تو اس سامان کی تین مرتبہ قیمت لگائی جائے گی۔

چنانچہ مثلاً سامان کی قیمت صحیح ہونے کی حالت میں دس درہم لگائی جائے، پھر دوسری مرتبہ نئے عیب سے قطع نظر کرتے ہوئے پرانے عیب کے ساتھ اس کی قیمت آٹھ درہم لگائی جائے تو صحیح ہونے کی حالت میں اس کی قیمت کے اعتبار سے نقص کی مقدار پانچواں حصہ ہے۔

پھر تیسری مرتبہ قدیم عیب سے قطع نظر کرتے ہوئے جدید عیب

کے ساتھ اس کی قیمت مثلاً آٹھ درہم لگائی جائے تو نقص صحیح ہونے کی حالت میں قیمت کا پانچواں حصہ ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس دن کی قیمت لگانے کا اعتبار ہوگا جس دن مبیع مشتری کے ضمان میں آئی ہو، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ بیع کے دن سے قبضہ کے وقت تک مبیع کی جس دن سب سے کم قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ بیع کے وقت اگر سامان کی قیمت کم ہو تو مبیع میں زیادتی مشتری کی ملک میں ہوگی اور قیمت میں زیادتی بائع کی ملک میں ہوگی، لہذا یہ زیادتی تقویم میں داخل نہیں ہوگی۔

یا قبضہ کے وقت، یا دونوں وقتوں کے درمیان قیمت کم ہو تو مبیع میں نقص بائع کے ضمان میں ہوگا، اور ثمن میں نقص مشتری کے ضمان میں ہوگا، لہذا یہ بھی تقویم میں داخل نہیں ہوگا[1]۔

اور حنفیہ کے نزدیک اصل سامان کی تقویم بیع کے وقت ہوگی اور زیادتی کی تقویم قبضہ کے وقت ہوگی، اس لئے کہ زیادتی کے مقابلہ میں ثمن کا حصہ قبضہ کے بعد ہی ہوتا ہے[2]۔

ربویات میں تقویم:

۶- ربویات کی بیع کیل و وزن میں مماثلت کے یقین کے بغیر اسی کی جنس سے جائز نہیں ہے، اور نہ ان کے درمیان تفاضل (کمی زیادتی کی بیع) جائز ہے، اس لئے ربویات میں تقویم معتبر نہ ہوگی، اس لئے کہ تقویم ظنی چیز ہے اور اس کی بنیاد ظن وتخمین اور اندازہ پر ہے۔

اور ربا میں فقہاء کا قاعدہ یہ ہے کہ تماثل کا معلوم نہ ہونا ایسا ہے کہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۴، الشرح الصغیر ۳/ ۱۷۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۴۱، کشاف القناع ۳/ ۲۱۸، المغنی ۴/ ۱۶۳، فتح القدیر ۶/ ۱۰، ۱۲۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۸۵۔

گویا تفاضل کا علم ہے۔

چنانچہ جب تک مماثلت کا یقین نہ ہو تو تفاضل کے احتمال کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی، اور فقہاء اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ غلہ کی بیع اس کی جنس کے ساتھ اٹکل اور اندازہ سے جائز نہیں ہے، مثلاً تم کہو کہ میں نے تمہیں غلہ کا یہ ڈھیر[1] غلہ کے اس ڈھیر کے بدلہ بطور کیل فروخت کردیا، باوجود اس کے کہ دونوں ڈھیر کے کیل یا ایک ڈھیر کے کیل سے ناواقفیت ہو[2]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ربا"۔

حادثات میں ہلاک شدہ کی تقویم:

۷- جائحہ جوح سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہلاک ہونا ہے، اور اصطلاح میں یہ کسی شخص کے پھل یا کھیتی کا اس کی بیع کے بعد ایسی آفت کی وجہ سے تلف ہوجانا ہے جس کو دور کرنے سے انسان عموماً قاصر ہوتا ہے مثلاً پھل، اولہ یا برف یا غبار یا گرم ہوا یا ٹڈی یا چوہوں یا آگ یا قحط سالی کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو اگر حادثہ پھل میں پیش آجائے تو تقویم کے بعد جتنا اس سے برباد ہوا ہو مشتری سے اس کے بقدر ثمن کم کردیا جائے گا، اور ہلاک کرنے والی چیز کے ذریعہ جو چیز ہلاک ہوئی ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کی نسبت اس حصہ کی قیمت کی طرف کی جائے گی جو حادثہ کے زمانہ میں صحیح وسالم رہا۔

مثلاً کہا جائے کہ حادثہ سے پہلے پھل کی قیمت کتنی تھی تو کہا جائے کہ بیس تھی، اور حادثہ کے زمانہ میں ہلاک شدہ چیز کی مقدار (اس شرط پر کہ اس کے وقت میں اس پر قبضہ کیا جائے) کی قیمت دس ہو، اور حادثہ کے دن صحیح سالم چیز کی قیمت دس ہو، اس شرط پر کہ اس کے وقت میں اس پر قبضہ کیا جائے، تو مشتری سے خریدے ہوئے پھل کی نصف

(۱) ایسا ڈھیر جس کی مقدار معلوم نہ ہو۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۸۳، کشاف القناع ۳/ ۲۵۳، المجموع ۱۰/ ۳۵۳۔

قیمت کم کردی جائے گی، اور وہ دس ہے۔

اور جائحہ کی تقویم اس وقت ہوگی جب پھل بائع کے ضمان میں ہو، اس طور پر کہ عقد مکمل ہو چکا ہو، لیکن قبضہ اور تخلیہ نہ ہوا ہو، اور حضرت جابرؓ کی حدیث میں نبی کریم علیہ السلام کا یہ قول اسی پر محمول ہے: "أمر بوضع الجوائح"[1] (آپ علیہ السلام نے جوائح کی قیمت کم کرنے کا حکم دیا ہے)۔

اگر تخلیہ کے بعد اور مشتری کے پھل توڑنے میں اس وقت تک جب تک کے لئے اس نے وہ پھل خریدا ہے، تاخیر کرنے کے بعد اس کو حادثہ پیش آجائے تو اس کا ضمان مشتری پر ہے، اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی حدیث میں حضور اکرم علیہ السلام کا یہ قول اسی پر محمول ہوگا: "أصيب رجل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمار ابتاعها فكثر دينه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلک وفاء دينه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لغرمائه: خذوا ماوجدتم وليس لكم إلا ذلک"[2] (نبی علیہ السلام کے زمانہ میں ایک آدمی کو اپنے خریدے ہوئے پھلوں میں بہت نقصان ہوگیا جس کی وجہ سے اس پر بہت قرض ہوگیا تو نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: اس کو صدقہ دو، لوگوں نے اس کو صدقہ دیا، لیکن صدقہ اتنا نہ ہو سکا جس سے اس کا دین پورا ہو سکے تو آپ علیہ السلام نے اس کے قرض خواہوں سے فرمایا: جو ملے وہ لے لو اور تمہارے لئے صرف یہی ہے)۔

اور نبی کریم علیہ السلام کے قول "تصدقوا" کے اندر ضمیر ان صحابہ کے لئے ہے جو بائع نہیں تھے۔

(۱) حدیث: "أمر بوضع الجوائح" کی روایت مسلم (۳/۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "خذوا ماوجدتم وليس لكم إلا ذلک" کی روایت مسلم (۳/۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور جوائح کے ضمان سے متعلق احکام کی تفصیل اصطلاح "ضمان"، "جائحہ" اور "ثمر" میں ہے۔

اور جائح کے دن تقویم میں جلدی نہ کی جائے گی، بلکہ بطون[1] یعنی بعد میں اگنے والی کھیتی کے پکنے کا انتظار کیا جائے گا، تاکہ ہلاک شدہ مقدار واضح ہو جائے جس کی تقویم مقصود ہے[2]۔

تقسیم میں تقویم:

۸ - کبھی کبھی تقسیم کی بعض قسموں میں تقسیم کی جانے والی چیز کی قیمت لگانے کی ضرورت ہوتی ہے، اور اسی لئے تقسیم کرنے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ تقویم سے واقف ہو۔

اور تقسیم کی اس قسم میں دو قیمت لگانے والوں کا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ تقویم دو ہی کے ذریعہ ثابت ہو سکتی ہے، چنانچہ عدد کی شرط تقویم کے لئے ہے، تقسیم کے لئے نہیں، اگر تقسیم میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جس میں قیمت لگانے کی ضرورت ہو تو ایک تقسیم کرنے والا کافی ہے، اس کی بنیاد اس پر ہے کہ تقسیم کرنے والا تقسیم کرنے میں حاکم کا نائب ہے تو وہ خبر دینے والے کی طرح ہوگا، لہذا اس میں ایک ہی کافی ہوگا جیسے قیافہ شناس، مفتی اور ڈاکٹر۔

اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس میں دو قیمت لگانے والوں کا ہونا شرط ہے، اس کی بنیاد ان کے نزدیک مرجوح قول کے مطابق اس پر ہے کہ قیمت لگانے والا شاہد ہے، حاکم نہیں ہے۔

اور یہ اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے جس کو امام متعین کرے، البتہ جس کو شرکاء متعین کریں اس میں قطعی طور پر ایک تقسیم کرنے والا کافی ہے۔

(۱) یعنی خلائف اور یہ وہ کھیتی ہے جو کاٹنے کے بعد اُگے۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۲۴۲، الزرقانی ۵/ ۱۹۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۵۰۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۴۹، کشاف القناع ۳/ ۲۸۴، مجمع الضمانات رص ۲۲۰۔

اور امام تقویم میں تقسیم کرنے والے کو حاکم بنا سکتا ہے اور اس وقت وہ اس میں دو مرد گواہوں کے ذریعہ کام کرے گا جو اس کے سامنے قیمت کی گواہی دیں، کم قیمت پر عمل نہیں کرے گا[1]۔

اس موضوع کا تتمہ اصطلاح ''قسمة'' میں ہے۔

چوری کے نصاب کی تقویم:

۹- چوری کی حد کو قائم کرنے کی ایک شرط یہ ہے کہ چوری کردہ مال نصاب کے برابر ہو۔

اور چوری کے نصاب کی تقویم میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ چوری کے نصاب کی تقویم درہم سے کرتے ہیں کہ اگر چوری شدہ مال چاندی نہ ہو خواہ سونا ہو تو اس کی قیمت دس درہم کے برابر ہو جائے اور اگر چوری شدہ مال چاندی ہو تو وزن اور قیمت میں دس درہم ہو جائے[2]۔

حنابلہ کی تین روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے[3]، اس لئے کہ ایک حدیث میں حضرت ام ایمنؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا تقطع يد السارق إلا في حجفة"**[4] (چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال میں)، نبی کریم ﷺ کے دور میں ایک دینار یا دس درہم اس کی قیمت لگائی جاتی تھی۔

اور حدیث کی روایتوں میں اختلاف ہے، چنانچہ موقوف اور مرسل بھی مروی ہیں، اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے موصول مرفوع بھی مروی ہے: **''أن النبي ﷺ قطع يد رجل في مجن قيمته دينار أو عشرة دراهم''**[1] (نبی کریم ﷺ نے ایک ڈھال کی وجہ سے ایک آدمی کا ہاتھ کاٹا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی)۔

موقوف کہنے کی صورت میں بھی یہ حکماً مرفوع ہی ہے، اس لئے کہ شرعی مقادیر میں عقل کا کوئی دخل نہیں۔

اور ایک حدیث میں ہے: **''لا يقطع السارق إلا في عشرة دراهم''**[2] (چور کا ہاتھ دس درہم کے بدلے میں ہی کاٹا جائے گا)۔

اور ڈھال کی قیمت کی تقویم کے سلسلہ میں اختلاف ہے، چنانچہ مروی ہے کہ تین درہم ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ دس درہم ہے، لہٰذا حد کو ٹالنے کے لئے اکثر کو اختیار کرنا واجب ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک درہم یا دینار سے چوری شدہ مال کی قیمت لگائی جائے گی اور نصاب سونے کے شرعی دینار کا چوتھائی حصہ یا چاندی کے شرعی تین درہم یا ان دونوں کے مساوی چیز ہے۔

اور یہی ایک روایت حنابلہ کے نزدیک بھی ہے اس معنی میں کہ سونے چاندی میں سے ہر ایک بذات خود اصل کی حیثیت رکھتا ہے، اور اس روایت کی بنا پر سونے چاندی کے علاوہ چوتھائی دینار یا تین

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۰۱، الشرح الصغیر ۳/ ۶۶۵، المغنی ۹/ ۱۲۶۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۲۳، ۱۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۳۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۱۳۲، الإنصاف ۱/ ۲۶۲، ۲۶۳۔

(۴) حدیث: ''لاتقطع يد السارق إلا في حجفة'' کی روایت طحاوی نے شرح المعانی (۳/ ۱۶۳ شائع کردہ مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے، زیلعی نے اس کو منقطع ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے اور کہا ہے: لیکن دیگر مرفوع و موقوف احادیث سے اس کو تقویت ملتی ہے، پھر اس کو ذکر کیا ہے (نصب الرایہ ۳/ ۳۵۸ طبع المجلس العلمی ہندوستان)۔

(۱) حدیث ابن عباس: ''أن النبي ﷺ قطع يد رجل في مجن قيمته دينار أوعشرة دراهم'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۴۸ تحقیق عزت عبید الدعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے اس پر اضطراب کا حکم لگایا ہے (فتح الباری ۱۲/ ۱۰۳ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: ''لا يقطع السارق إلا في عشرة دراهم'' کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۹۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور منقطع ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۳/ ۳۵۹ طبع المجلس العلمی ہندوستان) میں ہے۔

درہم میں سے جو کم ہو اس کے ذریعہ قیمت لگائی جائے گی (۱)۔

اور شافعیہ کے نزدیک سرقہ کے نصاب کی تقویم دینار سے ہوگی، اس طور پر کہ چوری شدہ مال کی قیمت سونے کے چوتھائی دینار کے برابر ہو جائے اور ڈھلے ہوئے کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم نے ارشاد فرمایا: "**لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا**" (۲) (چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی وجہ سے)۔

اگر چوری شدہ مال سونا ہو تو اس کا وزن اور قیمت میں چوتھائی دینار کے برابر ہونا ضروری ہے، اور سونے کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہو تو اس کی قیمت سونے کے دینار کے چوتھائی حصہ کے برابر ہونا ضروری ہے (۳)۔

اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ سامان وغیرہ کی قیمت صرف درہم سے لگائی جائے گی، اور سونا بذات خود اصل ہوگا، کسی دوسری چیز کی قیمت اس سے نہیں لگائی جائے گی۔

اور چوری شدہ مال کی قیمت اس شہر کی غالب کرنسی سے لگائی جائے گی جس شہر میں چوری ہوئی ہو۔

اور قیمت میں جمہور اور حنفیہ میں سے طحاوی کے نزدیک اس قیمت کا اعتبار ہوگا جو اس شئ کو قبضہ سے نکالتے وقت ہو اور اس سے پہلے اور اس کے بعد کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور حنفیہ کے نزدیک چوری کے دن اور ہاتھ کاٹنے کے وقت چوری شدہ مال کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا، یعنی ان دونوں وقتوں میں وہ نصاب سے کم نہ ہو۔

لہذا اگر چوری کے دن اس کی قیمت دس درہم ہو اور قطع ید کے وقت کم ہو جائے تو حد جاری نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ کمی اس عیب کی وجہ سے ہو جو چوری شدہ مال میں پیدا ہو جائے یا اس کا بعض حصہ فوت ہو جائے۔

اسی طرح چوری شدہ مال کی قیمت لگانے میں چوری کی جگہ اور ہاتھ کاٹنے کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا، تو مثلاً اگر کسی شہر میں چوری کرے جہاں اس کی قیمت دس درہم ہو اور دوسرے شہر میں اس کو پکڑا جائے جہاں اس کی قیمت کم ہو تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔

قیمت لگانے میں صرف ایک شخص کافی ہے اگر وہ قاضی کا مقرر کردہ ہو، اس لئے کہ اس وقت وہ خبر دینے والا ہوگا، گواہ نہیں ہوگا۔

چنانچہ اگر کوئی شخص قاضی کی طرف سے متعین نہ ہو تو دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے اور اگر دو قیمت لگانے والوں میں اختلاف ہو جائے، ان میں سے ایک چوری شدہ مال کی قیمت نصاب کے برابر لگائے اور دوسرا نصاب سے کم لگائے تو یہ شبہ ہوگا جس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ اور حد قائم کرنا اس وقت تک ضروری نہیں ہے جب تک کہ قیمت لگانے والے چوری شدہ مال کے نصاب کے برابر ہونے کا قطعی فیصلہ نہ کر دیں، مثلاً وہ یہ کہیں کہ اس شئ کی قیمت قطعی یا یقینی طور پر نصاب کے برابر ہے۔

اور اگر قیمت لگانے والوں کے درمیان چوری شدہ مال کی تقویم میں اختلاف ہو جائے، اس لئے کہ جس چیز کے ذریعہ قیمت لگائی جارہی ہے، اس کی قیمت میں ہی اختلاف ہے، مثلاً یہ کہ سونے کے دو خالص نقد کے ذریعہ اس کی قیمت لگائی جائے تو ادنی کا اعتبار ہوگا، اور راجح جیسا کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں، یہ ہے کہ حد کو ساقط کرنے کے لئے ان میں سے اعلی کے ذریعہ قیمت لگائی جائے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۳۳۴، الشرح الصغیر ۴؍ ۴۷۲۔

(۲) حدیث: "لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲؍ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍ ۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰؍ ۱۱۲، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴؍ ۱۸۶۔

حکومت عدل کی تقویم:

۱۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ زخم جن کی شریعت نے کوئی دیت مقرر نہیں کی ہے ان میں حکومت عدل واجب ہے۔

حکومت سے مراد مکمل دیت سے زخم کی نسبت کا اندازہ لگانا ہے، اور یہ نسبت ہی اس زخم کی دیت ہوگی۔

اور یہ نسبت دو طریقوں سے معلوم ہوگی:

پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی ہو) اس کی قیمت اس کو غیر مجروح صحیح سالم غلام فرض کر کے لگائی جائے، پھر اس کو مجروح غلام فرض کر کے اس کی قیمت لگائی جائے، اور دیکھا جائے کہ جنایت کی وجہ سے اس کی قیمت میں کتنی کمی ہوئی ہے، چنانچہ نقصان کی مقدار مثلاً دسواں حصہ ہو تو مجرم پر دیت نفس کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔

اور یہ اس لئے کہ آزاد شخص کی قیمت لگانا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کو غلام فرض کر کے اس کی قیمت لگائی جائے گی۔

کیونکہ غلام کی قیمت آزاد کی دیت کی طرح ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کم سے کم درجہ کا زخم جس کا تاوان متعین ہے یعنی موضحہ کے اعتبار سے زخم کی مقدار متعین کی جائے، موضحہ وہ زخم ہے جو ہڈی کو بالکل ظاہر اور واضح کر دے، اور شرعی اعتبار سے اس کی مقدار مکمل دیت کا بیسواں حصہ ہے، لہذا موضحہ کے اعتبار سے اس کی جو مقدار ہوگی دیت میں بھی مقدار وہی ہوگی، چنانچہ اگر اس کی مقدار موضحہ کے نصف کے مثل ہو تو اس میں موضحہ کی دیت کا نصف واجب ہوگا، اور اگر تہائی ہو تو موضحہ کی دیت کا تہائی واجب ہوگا اور اسی طرح حساب کیا جائے گا۔

یہ اس بنیاد پر ہے کہ جس میں نص نہ ہو اس کو منصوص علیہ کی طرف لوٹایا جائے گا۔ یہ حنفیہ میں سے کرخی کا قول ہے۔

اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نقص کی قیمت اس عضو کی نسبت سے لگائی جائے گی جس پر جنایت واقع ہوئی ہو اگر اس جنایت کی کوئی متعین دیت ہو اور اگر اس جنایت کی کوئی متعین دیت نہ ہو تو جان کی دیت کے اعتبار سے حکومت عدل کے ذریعہ قیمت لگائی جائے گی[(۱)]۔

۱۱-حکومت عدل کی قیمت لگانے میں چند شرطیں ہیں:

پہلی شرط: اگر جنایت ایسے عضو پر ہو جس کی متعین دیت ہو، تو اس میں شرط یہ ہے کہ حکومت عدل کی قیمت اس عضو کی دیت کے برابر نہ ہو، اگر اس کے برابر ہو جائے تو قاضی اس میں سے اپنے اجتہاد سے کچھ کم کر دے گا، تو اوپر کے پوروں کے زخم، یا ناخن اکھاڑنے کے زخم کی حکومت عدل کے ذریعہ لگائی ہوئی قیمت انگلی کی دیت کے برابر نہ ہوگی۔ اسی طرح انگلی کے زخم کی قیمت انگلی کی دیت کے برابر نہیں ہوگی اور سر پر جنایت کی قیمت موضحہ کے تاوان کے برابر نہیں ہوگی، اور پیٹ پر زخم کی قیمت جائفہ کے تاوان کے برابر نہیں ہوگی۔

دوسری شرط: اگر جنایت کسی ایسے عضو پر ہو جس کی دیت متعین نہ ہو جیسے پیٹھ، کندھا اور ران تو جائز ہے کہ اس کی قیمت ایسے عضو کی دیت کے برابر ہو جائے جس میں دیت مقرر ہے یا اس سے زائد ہو، جیسے ہاتھ اور پیر، اور صرف جان کی دیت سے اس کا کم ہونا ضروری ہے۔

تیسری شرط: یہ ضروری ہے کہ زخم کے مندمل اور صحیح ہو جانے کے بعد حکومت عدل کے ذریعہ لگائی ہوئی قیمت مکمل ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ جنایت کا اثر جان تک ہو جائے جو وفات کا سبب بن جائے یا ایسے عضو تک اس کا اثر سرایت کر جائے جس کی متعینہ دیت ہو، تو اس کی وجہ سے حکومت عدل کے ذریعہ لگائی ہوئی قیمت میں

(۱) کمیٹی کا خیال ہے کہ اس زمانہ میں ماہر ڈاکٹر وغیرہ سے رجوع کرنا زیادہ مناسب ہے، تاکہ وہ عجز نفس کا اندازہ لگائیں۔

اختلاف پیدا ہوجائے گا، لہذا یا تو جان کی دیت واجب ہوگی یا عضو کی متعین دیت واجب ہوگی (۱)۔

مویشیوں کی جنایت کی تقویم:

۱۲ - اگر مویشی مثلاً کھیتی پر جنایت کرے اور اس کو ہلاک کردے اور اس کے مالک پر اس کا ضمان ثابت ہوجائے تو باخبر اور اصحاب معرفت حضرات اس کی سلامتی وغیرہ کی حالت میں اور ہلاک و برباد شدہ ہونے کی حالت میں اس کی قیمت لگائیں گے، اور مویشی کا مالک دونوں ثمن میں سے نقصان کی مقدار کا ضامن ہوگا۔

مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی دو مرتبہ قیمت لگائی جائے گی: ایک مرتبہ اس کو تمام فرض کرکے اور ایک مرتبہ ناتمام فرض کرکے، اور دونوں قیمتوں کے درمیان اس کی قیمت متعین کی جائے گی۔

چنانچہ پوچھا جائے گا کہ اگر مکمل ہوجائے تو اس کی کتنی قیمت ہے؟ تو اگر جواب ہو کہ دس درہم ہے تو پوچھا جائے گا کہ اگر مکمل نہ ہو تو کیا قیمت ہوگی؟ تو کہا جائے گا: پانچ درہم۔

اس حالت میں ان دونوں قیمتوں کو ملا دیا جائے گا اور پھر اس کا نصف ضامن کے ذمہ ہوگا اور اس طرح اس پر ساڑھے سات درہم لازم ہوں گے (۲)۔

مویشیوں کی جنایت کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جنایت"، "بہیمۃ" اور "إتلاف"۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۳۴۲، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۱، الزرقانی ۸/ ۳۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۲۵، المغنی ۸/ ۵۶۔

(۲) مجمع الضمانات رص ۱۹۱، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰۷، المغنی ۵/ ۳۰۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۹۶۔

تقیید

تعریف:

۱ - تقیید قیّد کا مصدر ہے، لغت میں اس کا ایک معنی پیر میں بیڑی ڈالنا ہے، مصباح میں ہے: "قیدته تقییداً"، یعنی میں نے اس کے پیر میں بیڑی ڈال دی۔

اور اسی سے "تقیید الألفاظ" ہے یعنی الفاظ کو اختلاط والتباس سے محفوظ کردینا (۱)۔

اور اصولیین کے نزدیک تقیید مقید کے معنی سے مأخوذ ہے، جیسا کہ "التلویح" میں ہے کہ مقید وہ ہے جس میں کسی بھی طریقہ سے عموم میں کمی ہوجائے جیسے "رقبة مؤمنة" (۲) (مومن غلام)، لہذا اس کے اعتبار سے تقیید کا معنی مطلق لفظ کو کسی بھی طریقہ سے مثلاً وصف، ظرف اور شرط وغیرہ کے ذریعہ عموم سے نکال دینا ہے۔

آمدی نے کہا ہے کہ دو طریقوں سے مقید کا استعمال ہوتا ہے:

اول: ایسے الفاظ ہوں جو کسی متعین معنی پر دلالت کریں جیسے زید اور عمرو اور یہ آدمی وغیرہ۔

دوم: ایسے الفاظ جو اپنے مطلق مدلول کے وصف پر اضافی صفت کے ذریعہ دلالت کریں جیسے، مصری دینار اور مکی درہم (۳)۔

تقیید فی العقود کا مطلب ہے: قولی تصرف کے حکم کی پابندی کرنا،

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: "قید"۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۱/ ۶۳ طبع صبیح، مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۰ طبع الأمیریہ۔

(۳) الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی ۲/ ۱۱۱ طبع صبیح۔

مطلق ہونے کی حالت میں اس پر اس تصرف کی پابندی لازم نہیں ہے (۱)۔

اصولیین اور فقہاء تقیید کو اطلاق کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف - اِضافت:

۲ - لغت میں اضافت کا معنی ملانا، جھکانا، نسبت کرنا اور خاص کرنا ہے۔

اصولیین اور فقہاء اضافت کو اسناد اور تخصیص کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ جب کہا جائے: ''الحكم مضاف إلى فلان أو من صفته كذا'' تو اس وقت اس کا معنی ہوگا کہ اس کی نسبت فلاں کی طرف ہے، اور جب کہا جائے: ''الحكم مضاف إلى زمان كذا'' تو اس کا معنی ہوگا کہ یہ حکم فلاں زمانہ کے ساتھ خاص ہے، حکم کو زمانہ مستقبل کے ساتھ مخصوص کرنے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ تصرف کے اثرات کی تکمیل کو اس زمانہ تک مؤخر کر دیا جائے جس کو تصرف کرنے والے نے متعین کر دیا ہے (۲)۔ مذکورہ بالا معانی کے ساتھ ساتھ اضافت میں تقیید کا معنی بھی پایا جاتا ہے، لیکن تقیید اضافت کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، کیونکہ تقیید اضافت کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور اس کے علاوہ سے بھی۔

ب - اطلاق:

۳ - اطلاق أطلق کا مصدر ہے، لغت میں اطلاق مندرجہ ذیل معانی کے لئے آتا ہے: رہا کرنا، کھولنا، روانہ کرنا، بھیجنا اور مقید نہ کرنا (۳)۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۶۷، فقرہ/۴۔

(۲) الصحاح، القاموس، المصباح مادہ: ''ضیف''، تیسیر التحریر ۱/۱۲۹ طبع الحلبی۔

(۳) الصحاح، المصباح مادہ: ''طلق''، الکلیات ۱/۲۱۷ طبع دمشق۔

اور اصولیین وفقہاء کے نزدیک اطلاق کا معنی مطلق کے معنی سے سمجھا جاتا ہے، مطلق وہ ہے جو ایک پوری جنس پر دلالت کرے (۱)۔

پوری جنس پر عام ہونے کا مطلب ہے کہ وہ حقیقت کا ایک ایسا حصہ ہے جس میں بغیر کسی تعیین اور عموم کے بہت سے دوسرے حصوں کا بھی احتمال ہے (۲)۔

اور اطلاق کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ لفظ کو اس کے معنی میں استعمال کیا جائے حقیقتاً ہو یا مجازاً، اسی طرح نفاذ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، تو تصرف کے اطلاق کا مطلب ہے: تصرف کو نافذ کرنا (۳)۔

اطلاق اور تقیید کے مابین فرق واضح ہے، کیونکہ اطلاق اپنی جنس کے اندر عام ہوتا ہے، اور تقیید اس کو کسی بھی طریقہ سے عموم سے نکالنے والی ہے (۴)۔

ج - تخصیص:

۴ - تخصیص خصص کا مصدر ہے، لغت میں وہ تعمیم کی ضد ہے۔

اصطلاح میں تخصیص کہتے ہیں: عام کو اس کے ساتھ ملی ہوئی مستقل دلیل کے ذریعہ اس کے بعض افراد کے ساتھ خاص کرنا۔

تقیید اور تخصیص کے مابین فرق کا ماحصل یہ ہے کہ تقیید مطلق پر ایک زائد چیز کے واجب کرنے کا تقاضا کرتی ہے تو اس میں ناسخ بننے کی صلاحیت ہے، اور تخصیص اپنی حقیقت کے اعتبار سے اصلاً کسی چیز کو واجب نہیں کرتی ہے، بلکہ صرف بعض احکام کو دفع کر دینے کی متقاضی ہوتی ہے (۵)۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/۳۶۰ طبع الأمیریہ، ارشاد الفحول رص ۱۶۴ طبع الحلبی۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۱/۶۳۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۱۶۲، فقرہ/۱۔

(۴) التلویح علی التوضیح ۱/۶۳۔

(۵) القاموس، المصباح مادہ: ''خص''، التعریفات للجرجانی رص ۵۳ طبع العلمیہ، البزدوی ۱/۳۰۶ طبع دار الکتاب العربی، ارشاد الفحول رص ۱۴۲ طبع الحلبی،

د- تعلیق:

۵-تعلیق علق کا مصدر ہے، لغت میں اس کا معنی ایک چیز کو دوسری چیز سے وابستہ کرنا ہے[1]۔

اور اصطلاح میں تعلیق کا مطلب ہے: ایک جملہ کے مفہوم کے حصول کو دوسرے جملہ کے مفہوم کے حصول پر موقوف کرنا، مجازاً اس کو یمین بھی کہتے ہیں، کیونکہ درحقیقت تعلیق شرط و جزاء ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں یمین کی طرح سببیت کا معنی پایا جاتا ہے[2]۔

اور تعلیق معنوی اعتبار سے تقیید کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اس میں بھی ربط کا معنی پایا جاتا ہے۔

ھ- شرط:

۶-شرط راء کے سکون کے ساتھ کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے جن میں سے ایک معنی کسی چیز کو دوسرے پر لازم قرار دینا یا اپنے اوپر لازم قرار دینا ہے۔ اور راء کے فتحہ کے ساتھ شرَط کا معنی علامت ہے، اور اس کی جمع أشراط ہے جیسے سبب کی جمع أسباب۔

حموی کے قول کے مطابق اس کا اصطلاحی معنی ہے: مخصوص الفاظ کے ذریعہ کسی موجود امر میں کسی غیر موجود امر کا التزام[3]۔

اور یہ تقیید کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اس کے اندر التزام کا معنی ہے۔

اجمالی حکم:

۷-علماء اصول اور فقہاء نے ان احکام کو متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے جو اصطلاح تقیید کے ساتھ مخصوص ہیں، اصولیین کے نزدیک اس کے مشہور مسائل میں سے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا مسئلہ ہے، اور اس سلسلے میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یا تو مطلق اور مقید دونوں سبب اور حکم دونوں میں مختلف ہوں گے، یا دونوں میں متفق ہوں گے، یا سبب میں مختلف ہوں گے اور حکم میں متفق، اگر پہلی صورت ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، مثلاً آقا اپنے غلام سے کہے: دنبے کا گوشت خریدو، اور گوشت کھاؤ تو اس صورت میں کھائے جانے والے گوشت کو خریدے جانے والے گوشت پر محمول نہیں کیا جائے گا، اگر دوسری صورت ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ کفارۂ یمین کے بارے میں ارشاد باری ہے: "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ"[1] (لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں)، ابن مسعودؓ کی قراءت کے ساتھ "فصيام ثلاثة أيام متتاليات" ہے اور اگر تیسری صورت ہو یعنی سبب میں اختلاف اور حکم میں اتفاق ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور اکثر مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا جائز نہیں ہے اور شافعیہ کی رائے ہے کہ جائز ہے[2]۔ اس کی مثال کفارۂ ظہار کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ"[3] (تو ان کے ذمہ ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)، اور قتل کے سلسلے میں آیت ہے: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ"[4] (تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))۔

۸-علاوہ ازیں اصولیین کے نزدیک تقیید فی الجملہ تخصیص کی طرح

= مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۵ طبع الأمیریہ۔

(۱) القاموس مادہ: "علق" تصرف کے ساتھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۲ طبع المصریہ، الکلیات ۲/ ۵ طبع دمشق۔

(۳) القاموس، المصباح مادہ: "شرط"، حاشیۃ الحموی ۲/ ۲۲۵ طبع العامرہ۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۲) ارشاد الفحول/ ۱۶۴، ۱۶۵، التلویح علی التوضیح ۱/ ۶۳، ۶۴، مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۱، الإحکام للآمدی ۲/ ۱۱۱۔

(۳) سورۂ مجادلہ/ ۳۔

(۴) سورۂ نساء/ ۹۲۔

ہے، لہٰذا جس چیز کے ذریعہ عام کو خاص کیا جاسکتا ہے اس سے مطلق کو مقید بھی کرنا جائز ہے ورنہ نہیں (۱) تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

البتہ فقہاء نے تقیید کو فقہ کے اکثر ابواب میں ذکر کیا ہے، چنانچہ اس کو اعتکاف، بیع، اجارہ، عاریت، ضمان، وکالت، اقرار، یمین اور کفارات میں ذکر کیا ہے۔

چنانچہ مثلاً اعتکاف کے باب میں فقہاء ذکر کرتے ہیں کہ معتکف ان چیزوں کی پابندی کرے گا جو اس نے اپنے اوپر لازم کی ہیں اور جن کی اس نے نیت کی ہے، اس طور پر کہ اگر اس نے چند ایام کے اعتکاف کی نیت کی تو مسلسل ان ایام کا اعتکاف لازم ہوگا (۲)۔

اور انہوں نے بیع کے باب میں اس کو صحیح اور فاسد شرط کے ساتھ مقید کرنے میں بہت سے مسائل ذکر کئے ہیں نیز وہ مسائل بھی ذکر کئے ہیں جن کا تعلق خیار شرط سے ہے، تفصیل ان کی جگہ میں دیکھیں (۳)۔

اسی طرح اجارہ کے باب میں لکھا ہے کہ وہ مطلق بھی ہوتا ہے اور زمانہ یا کسی عمل یا کسی شرط کے ساتھ مقید بھی ہوتا ہے، اور مستأجر اس شرط کی مخالفت کرنے کی صورت میں جس کی قید مالک نے اجارہ میں لگائی ہے ضامن ہوگا، مثلاً مالک اس کو ایک سواری اس شرط پر دے کہ صرف وہی تنہا اس پر سوار ہوگا، لیکن وہ دوسرے شخص کو اس پر سوار کردے اور سواری ہلاک ہوجائے، بلکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ عقد اجارہ میں کبھی دلالۃً قید ہوتی ہے، مثلاً کوئی کسی کو اپنا گھر رہنے کے لئے دے اور معاملہ کو مطلق رکھے، تو اس صورت میں کرایہ دار کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ یہ گھر کسی لوہار وغیرہ کو کرایہ پر دے دے، کیونکہ اس سے عمارت کمزور ہوجاتی ہے، لہٰذا اجارہ میں دلالۃً قید ہوجائے گی۔ ہاں کرایہ دار اس گھر میں ان لوگوں کو ٹھہرا سکتا ہے جو اس کے حکم میں ہوں اور کرایہ دار ہی کی طرح وہ بھی گھر کو استعمال کرتے ہوں (۱)۔

اور عاریت کے مسئلہ میں فقہاء ذکر کرتے ہیں کہ اس میں شرط، مسافت، مدت اور عمل کی قید ہوتی ہے، لہٰذا مستعیر (عاریت پر لینے والا) معیر (عاریت پر دینے والا) کی شرط کی مخالفت کرے اس طور پر کہ یہ مخالفت عاریت پر لی جانے والی چیز کی ہلاکت کا سبب ہو تو مستعیر ضامن ہوگا، مثلاً کسی شخص نے کسی کو ایک جانور عاریۃً دیا، تاکہ اس پر جو کی دس بوریاں لادے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ اس پر گیہوں کی دس بوریاں لادے، اس لئے کہ گیہوں جو کے مقابلہ میں زیادہ وزنی ہوتا ہے (۲)۔

وکالت میں وکیل پر ان تمام قیود وشرائط کی پابندی لازم ہوتی ہے جو مؤکل لگائے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)۔

اور اقرار کبھی مطلق ہوتا ہے اور کبھی لفظ کے اعتبار سے اس میں قید ہوتی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اقرار'' (۴)۔

اور یمین کے مسئلہ میں فقہاء نے لکھا ہے کہ یمین مطلق اور مقید دونوں ہوتی ہے۔ اور یمین مطلق دلالت حال سے مقید ہوجاتی ہے،

---

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۴۸، ارشاد الفحول ر ۱۶۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۰۱، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴، ۳۵۵، اصطلاح ''اعتکاف''۔

(۳) ابن عابدین ر ۶۲، تبیین الحقائق ۴/ ۱۴، الاختیار ۲/ ۱۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۱۵، ۱۱۶، فتح القدیر ۷/ ۱۶۶، الدسوقی ۴/ ۱۲، مواہب الجلیل ۵/ ۴۱۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰۳، ۵/ ۱۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۴/ ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع النصر، الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح ''بیع''۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۴۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۶۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶، الدسوقی ۳/ ۳۸۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۴، المغنی ۵/ ۱۳۱، الموسوعۃ الفقہیہ: اصطلاح ''وکالہ''۔

(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۶۴، فقرہ/ ۴۱، ۵۰۔

مثلاً اگر کسی والی نے کسی کو قسم دلائی کہ وہ اس کو شہر کے اندر داخل ہونے والے ہر شر پسند کی اطلاع ضرور دے گا، تو یہ قسم اس کی ولایت کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ یمین مطلق عملی عرف سے مقید ہوجاتی ہے۔

اور امام نووی نے بیان کیا ہے کہ قسم پوری کرنے اور توڑنے میں اصل بنیاد اس لفظ کے تقاضہ کی اتباع کرنا ہے، جس سے یمین متعلق ہوتی ہے، اور کبھی اس سے ملی ہوئی نیت یا کسی خاص اصطلاح یا قرینہ سے اس کی تقیید و تخصیص ہوجاتی ہے۔

پھر لکھا ہے کہ جو صورتیں اس باب کے تحت آتی ہیں، وہ لامتناہی ہیں، کبھی صرف ان صورتوں کو ذکر کیا جاتا ہے جن کا استعمال زیادہ ہوتا ہے، اور امام شافعی اور دیگر حضرات نے ان کو ذکر کیا ہے۔ بہوتی نے ''باب جامع الأیمان'' میں یمین کے مطلق ومقید ہونے کی بہت سی صورتوں کا ذکر کیا ہے (۱)۔

فقہاء نے مذکورہ ابواب کے علاوہ سلم، طلاق، ولایت اور عتق میں بھی تقیید کو ذکر کیا ہے، اس کی تفصیل اس کی خاص اصطلاحات میں موجود ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع للبہوتی ۶/ ۲۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تقیہ

تعریف:

۱- تقیہ اتقاء سے اسم مصدر ہے، جب کوئی آدمی کسی چیز کے ضرر سے اپنے کو محفوظ رکھنے کے لئے کوئی پردہ بنالے تو بولا جاتا ہے: ''اتقی الرجل الشيء یتقیه'' اور اسی معنی میں حدیث ہے: ''اتقوا النار ولو بشق تمرة'' (۱) (آگ سے بچو خواہ یہ کھجور کے ایک ٹکڑے (کو صدقہ کرکے) ہی کیوں نہ ہو)۔

اور اس کی اصل ''وقی الشيء یقیه'' ہے، جس کا معنی حفاظت کرنا ہے، ارشاد باری ہے: ''فَوَقَاهُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوْا'' (۲) (پھر اللہ نے اس (مومن) کو ان لوگوں کی مضر تدبیروں سے محفوظ رکھا)، یعنی اللہ تعالی نے ان سے اس کی حفاظت فرمائی اور ان کے مکر وفریب نے اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا۔ اور فعل میں یہ بھی استعمال ہوتا ہے: '' تقاه یتقیه'' تا یہاں واؤ سے بدلی ہوئی ہے۔

اور تقاۃ، تقیہ، تقوی، تقی اور اِتقاء اہل لغت کے نزدیک ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں (۳)۔

البتہ فقہاء کی اصطلاح میں تقوی اور تقی بندہ کے اللہ سے ڈرنے کے لئے خاص ہیں، یعنی اس کے حکم کو ماننا اور منہیات سے

(۱) حدیث: ''اِتقوا النار ولو بشق تمرة......'' کی راویت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۸۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابومسعود سے کی ہے۔
(۲) سورۂ غافر/ ۴۵۔
(۳) لسان العرب مادہ: ''وقی''۔

بچنا اور اللہ کی ناپسندیدہ چیزوں کے ارتکاب سے ڈرنا، اس لئے کہ یہی وہ چیزیں ہیں جو انسان کو اللہ کے غضب اور عذاب سے بچاسکتی ہیں۔

اور تقاۃ اور تقیۃ اصطلاح میں بندوں کے ایک دوسرے سے ڈرنے اور بچنے کو کہتے ہیں۔

اور اس کی اصل اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے: "لاَ يَتَّخِذِ الْمُومِنُونَ الْكَافِرِيْنَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ، وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً" [1] (مومنوں کو نہ چاہئے کہ مومنوں کے ہوتے ہوئے کافروں کو (اپنا) دوست بنائیں اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے ہاں کسی شمار میں نہیں مگر ہاں ایسی صورت میں کہ تم ان سے کچھ اندیشہ (ضرر کا) رکھتے ہو)۔

اور سرخسی نے اس کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے: تقیہ کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے ظاہر سے اندیشہ رکھے، خواہ اس کا باطن اس کے برخلاف ہو [2]۔

اور ابن حجر نے اس کی تعریف یوں کی ہے: تقیہ کہتے ہیں: دل میں جو اعتقاد وغیرہ ہو اس کو دوسرے کے سامنے ظاہر کرنے سے بچنا [3]۔

پہلی تعریف عام ہے، اس لئے کہ اس میں تقیہ بالقول کے ساتھ تقیہ بالعمل بھی داخل ہے، اور تقیہ جیسا کہ اعتقاد میں ہوتا ہے، عمل میں بھی ہوتا ہے۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۲۸۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۴ / ۴۵ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۳) فتح الباری ۱۲ / ۳۱۴ طبع المکتبۃ السلفیہ ۱۳۷۷ھ۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مدارات:

۲- مدارات کا معنی دین میں کسی بھی طرح [1]، سے رخنہ وخلل ڈالے بغیر لوگوں کے ساتھ نرمی کرنا اور حسن سلوک کرنا ہے، اور بعض اوقات ان کی مخالفت سے صرف نظر کرنا ہے، اور اس کی اصل ہمزہ کے ساتھ "مدارأۃ" ہے، جو درأ سے ماخوذ ہے جس کا معنی دفع کرنا ہے۔ اور مدارات مشروع ہے، یہ اس لئے کہ لوگوں کی محبت اسی وقت حاصل ہوسکتی ہے جب کہ ان کے کاموں میں ان کا تعاون کیا جائے۔ اور انسان مختلف خواہشات اور طبیعتوں سے مرکب ہے، اور نفوس انسانی کے لئے فطری چیزوں کو ترک کرنا بہت دشوار ہے، تو ان کی خالص محبت حاصل کرنے کا ایک ہی راستہ ہے کہ اگر ان کی رائے اور خواہشات مخالف ہوں تو بھی ان کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے [2]۔

مدارات اور تقیہ میں فرق یہ ہے کہ تقیہ اکثر و بیشتر ضرورت کے وقت دفع ضرر کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور مدارات دفع ضرر اور جلب منفعت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

ب- مداہنت:

۳- ابن حبان فرماتے ہیں کہ جب آدمی ایسے اخلاق سے متصف ہوجائے جن میں سے بعض اللہ تعالی کو ناپسند ہوں تو یہی مداہنت ہے [3]۔

اور ارشاد باری ہے: "وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوْنَ" [4] (یہ لوگ تو یہی چاہتے ہیں کہ آپ ڈھیلے پڑ جائیں تو یہ بھی ڈھیلے

(۱) روضۃ العقلاء لابن حبان / ص ۵۶ قاہرہ، مصطفی الحلبی ۱۳۷۴ھ۔

(۲) روضۃ العقلاء / ص ۵۶۔

(۳) روضۃ العقلاء / ۵۶۔

(۴) سورۂ قلم / ۹۔

پڑ جائیں)، فراء نے اس کی تفسیر جیسا کہ ''اللسان'' میں ہے، یہ کی ہے: وہ چاہتے ہیں کہ اگر آپ اپنے دین میں نرم پڑ جائیں تو وہ بھی نرمی اختیار کرلیں، اور ابوالہیثم نے کہا ہے: یعنی وہ چاہتے ہیں کہ اگر آپ ان کے ساتھ دین کے معاملہ میں نرمی اختیار کرلیں تو وہ بھی آپ کے ساتھ نرمی اختیار کرلیں گے اور یہ ابن حبان کے مذکورہ قول کے خلاف نہیں ہے، چنانچہ بے شک نبی کریم ﷺ کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ کھلم کھلا دعوت دیں اور حق کو غالب کرنے اور ان بتوں اور معبودوں کے عیوب بیان کرنے میں جن کو انہوں نے اللہ کو چھوڑ کر معبود بنا رکھا تھا، نرمی اختیار نہ کریں، چنانچہ اس میدان میں قول میں نرمی اختیار کرنا مداہنت ہے جو اللہ کو پسند نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں کھلم کھلا دعوت دینے کا اللہ کا حکم چھوڑنا لازم آتا ہے۔

مداہنت اور تقیہ میں فرق یہ ہے کہ تقیہ محض دفع ضرر کے لئے حلال ہے، اور مداہنت دراصل حلال ہی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مطلب دین میں نرمی اختیار کرنا ہے اور یہ شرعاً ممنوع ہے۔

ج۔نفاق:

۴- نفاق ایمان کو ظاہر کرنا اور کفر کو چھپانا ہے، نفاق کبھی کبھی ریا کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، صاحب ''اللسان'' فرماتے ہیں: اس لئے کہ دونوں میں مافی الضمیر کے علاوہ کو ظاہر کرنا ہے۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: نفاق کی بنیاد کذب وجھوٹ ہے، انسان اپنی زبان سے وہ بات کہتا ہے جو اس کے دل میں نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے منافقین کا حال بیان فرمایا ہے کہ وہ اپنی زبانوں سے وہ باتیں کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں ہیں (۱)۔

تقیہ اور نفاق کے درمیان تعلق یہ ہے کہ منافق اپنے دل میں کافر

(۱) منہاج السنۃ النبویہ ۱/۱۵۹ طبع مطبعۃ بولاق قاہرہ۔

ہوتا ہے، لیکن وہ اپنی زبان اور ظاہری حالات سے یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ مومن ہے، اور مومنوں جیسے اعمال کرتا ہے تا کہ اسلامی معاشرہ میں اپنی جان کے سلسلے میں محفوظ رہے اور اس کو وہ سب امتیازات و خصوصیات حاصل ہوں جو مومن کو حاصل ہوتی ہیں، تو یہ تقیہ کے برعکس ہے، اس لئے کہ مومن کو جب اپنی جان کا اندیشہ ہو تو اس کو بچانے کے لئے کفر یا معصیت کی علامتوں کا اظہار کرنا تقیہ ہے جبکہ وہ ان کو اپنے دل میں ناپسند کرتا ہو، اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

تقیہ پر عمل کی مشروعیت:

۵- جمہور علماء اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ تقیہ دراصل ممنوع ہے، اور اس کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے، چنانچہ یہ بقدر ضرورت ہی جائز ہے۔ قرطبی فرماتے ہیں کہ تقیہ اسی وقت حلال ہے جب کہ قتل اور قطع اعضاء یا بڑے ضرر اور ایذاء رسانی کا اندیشہ ہو، اور ہمارے علم کے مطابق اس کے خلاف صحابہ میں حضرت معاذ بن جبل اور تابعین میں حضرت مجاہد کے سوا کسی کا قول منقول نہیں (۱)، اور جمہور کا یہ مذہب اس لئے ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد باری ہے: ''لَايَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ مَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً'' (۲) (مومنوں کو نہ چاہئے کہ مومنوں کے ہوتے ہوئے کافروں کو (اپنا) دوست بنائیں اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے ہاں کسی شمار میں نہیں مگر ہاں ایسی صورت میں کہ تم ان سے کچھ اندیشہ (ضرر کا) رکھتے ہو)، حضرت ابن عباسؓ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں: اللہ تعالی نے مومنین کو اس بات سے منع فرمایا کہ وہ کفار کے ساتھ نرمی برتیں، یا

(۱) تفسیر القرطبی ۴/۵۷۔

(۲) سورۂ آل عمران/۲۸۔

مومنین کو چھوڑ کر ان کو راز دار بنائیں، ہاں مگر اسی وقت جب کہ کفار کا ان پر غلبہ ہو، تو ان کے ساتھ نرمی کا اظہار کریں اور دین میں ان کی مخالفت کریں[1]۔

٦- ضرورت کے وقت تقیہ کی مشروعیت کی ایک دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: "**مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهٖ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ**"[2] (جو کوئی اللہ سے اپنے ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے) لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے عذاب دردناک ہوگا)۔

اور اس آیت کی شان نزول یہ ہے کہ مشرکین نے حضرت عمارؓ کو گرفتار کرلیا اور ان کو اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو برا بھلا نہ کہا اور ان کے معبودوں کا تذکرہ خیر کے ساتھ نہ کیا، تو انہوں نے ان کو چھوڑ دیا، چنانچہ جب وہ نبی کریم ﷺ کے پاس پہنچے، تو آپ ﷺ نے پوچھا: قصہ کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: برا حال ہے، میں اس وقت چھوڑا گیا جب میں نے آپ ﷺ کی شان میں گستاخی کی اور ان کے معبودوں کا ذکر خیر کیا۔ آپ ﷺ نے پوچھا: تمہارے دل کی کیا حالت ہے؟ جواب دیا: ایمان پر مطمئن ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر وہ دوبارہ تمہارے ساتھ ایسا کریں تو تم بھی ایسا ہی کرنا، چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی: "**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ**"[3] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے)۔

٧- اور بوقت ضرورت تقیہ کے جواز کی ایک دلیل یہ ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے حضرت حسن سے نقل کیا ہے کہ مسیلمہ کذاب نے صحابۂ کرام میں سے دو آدمیوں کو گرفتار کرلیا، پھر ایک سے پوچھا: کیا تم اس بات کی شہادت دیتے ہو کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں؟ جواب دیا: ہاں، ہاں، ہاں۔ پھر پوچھا: کیا تم گواہی دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں اور مسیلمہ کا یہ دعوی تھا کہ وہ بنی حنیفہ کا رسول ہے اور محمد ﷺ قریش کے رسول ہیں، پھر دوسرے صحابی کو بلایا، اور پوچھا: کیا تم گواہی دیتے ہو کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں؟ جواب دیا: ہاں، پھر پوچھا: کیا تم یہ گواہی دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟ جواب دیا: میں بہرا ہوں، اس نے تین بار یہ بات دہرائی، صحابی نے ہر بار اس کو پہلی بار جیسا ہی جواب دیا، چنانچہ اس نے ان صحابی کی گردن ماردی۔ اس کی اطلاع نبی کریم ﷺ کو پہنچی، تو آپ نے ارشاد فرمایا: مقتول تو سچائی اور یقین کے ساتھ گذر گیا، اور فضیلت حاصل کی تو اس کو مبارک ہو، اور دوسرا شخص جس نے اللہ کی رخصت کو قبول کیا تو اس پر بھی کوئی حرج نہیں ہے[1] اور حضرت حسن

---

(١) تفسیر الطبری ٦/ ٢٢٨، ٣١٣ طبع مصطفیٰ الحلبی قاہرہ ١٣٧٣ھ۔

(٢) سورۂ نحل/ ١٠٦۔

(٣) حدیث: "**سب عمار للنبی ﷺ عند ما أكرهه المشركون**" کی روایت حاکم (٢/ ٣٥٧ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، اور کہا کہ یہ

= شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے اور ذہبی نے اس کو ثابت مانا ہے، اور اس کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (١٤/ ١٨٢ طبع مصطفیٰ الحلبی) میں کی ہے، دونوں کی سند ابوعبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر عن أبیہ ہے، اور ان کے والد تابعی ہیں، ابن حجر کہتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے اگر محمد بن عمار نے اپنے والد سے سنا ہے (الدرایہ ٢/ ١٩٧ طبع الفجالہ)۔

(١) حدیث: "**أما ذلک المقتول فقد مضى على صدقه ويقينه**" کی روایت ابن أبی شیبہ (١٢/ ٣٥٨ طبع السلفیہ) نے ان الفاظ کے ساتھ بطریق یونس عن الحسن البصری کی ہے: "**أما صاحبک فمضى على إيمانه وأما أنت فأخذت بالرخصة**"، لہذا یہ حدیث مرسل ہے۔

فرماتے ہیں کہ قیامت تک مؤمنین کے لئے تقیہ جائز ہے[(۱)]۔

اور قرطبی نے تقیہ کے انکار کو حضرت معاذ بن جبل کی طرف منسوب کیا ہے، اور رازی اور قرطبی دونوں نے اس کو مجاہد کی طرف منسوب کیا ہے، یہ دونوں فرماتے ہیں: تقیہ کی اجازت مسلمانوں کی قوت سے پہلے ابتدائے اسلام میں تھی، لیکن آج اللہ نے اہل اسلام کو اس سے بلند تر کر دیا کہ وہ اپنے دشمن سے ڈریں[(۲)]، اور سرخسی نے کچھ ایسے لوگوں کا قول نقل کیا ہے جن کی تعیین نہیں کی ہے کہ وہ تقیہ کے منکر تھے، اور کہتے تھے: یہ نفاق کی علامت ہے[(۳)]۔

انبیاء کا تقیہ:

۸- سرخسی فرماتے ہیں کہ یہ قسم (جان بچانے کے لئے کلمۂ کفر بولنا) غیر انبیاء کے لئے جائز ہے، البتہ انبیاء کے حق میں تقیہ ان چیزوں میں جائز نہیں ہے جن کا تعلق دین حق کی دعوت سے ہے، اور اس کو جائز قرار دینا محال ہے یعنی شرعی طور پر ممنوع ہے، اس لئے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا جو کچھ انہوں نے کہا، اس کے شریعت ہونے کا یقین نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے یہ کام تقیہ کے طور پر کیا ہو یا یہ بات تقیہ کے طور پر کہی ہو[(۴)] اور یہ اس بات کی جانب اشارہ ہے جس کو اصولی حضرات بیان کرتے ہیں کہ حدیث نبوی کا حجت ہونا اس پر موقوف ہے کہ نبی کریم ﷺ جو کچھ لائے ہیں سب برحق ہے، اگر آپ کے اقوال و افعال میں یہ احتمال ہو کہ آپ نے یہ قول یا فعل بطور

(۱) الدرالمنثور ۵/۲۷۱، الرازی تفسیر سورۂ آل عمران ۸/۲۸، فتح الباری ۱۲/۲۱۱ طبع السلفیہ۔
(۲) تفسیر القرطبی ۴/۵۷ طبع دار الکتب قاہرہ، تفسیر الرازی ۸/۱۴۔
(۳) المبسوط للسرخسی ۲۴/۴۵۔
(۴) المبسوط ۲۴/۴۵، فتح الباری لابن حجر شرح صحیح البخاری ۱۲/۲۱۱ المکتبۃ السلفیہ قاہرہ ۱۳۷۲ھ، تفسیر الرازی ۸/۱۴۔

تقیہ کیا ہے جو کہ حرام ہے، تو اس سے دین میں تلبیس ہو جائے گی، اور نبی کریم ﷺ کے اقوال و افعال پر بھروسہ نہیں رہ جائے گا اور اسی طرح اپنے اصحاب کے قول و فعل کے سلسلے میں خاموش رہنا'' تقریر'' ہے جس سے احکام شرعیہ مستنبط ہوتے ہیں، چنانچہ اگر بعض مرتبہ آپ ﷺ کی خاموشی بطور تقیہ ہوتی تو مسلمانوں پر احکام کے التباس کا اندیشہ تھا۔ اور ارشاد باری ہے: ''**مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهُ سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللّٰهِ قَدَراً مَقْدُوْراً، اَلَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رِسَالَاتِ اللّٰهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللّٰهَ وَكَفٰى بِاللّٰهِ حَسِيْباً**''[(۱)] (نبی کے لئے اللہ نے جو کچھ مقرر کر دیا تھا ان پر اس باب میں کوئی الزام نہیں، اللہ کا یہی معمول رہا ہے ان پیغمبروں کے بارے میں جو (آپ سے) بیشتر ہو چکے ہیں اور اللہ کا حکم خوب تجویز کیا ہوا ہوتا ہے۔ (یہ وہ لوگ ہیں) جو اللہ کے پیامات پہنچایا کرتے تھے اور اسی سے ڈرتے تھے اور بجز اللہ کے کسی سے نہیں ڈرتے تھے، اور اللہ حساب کے لئے کافی ہے)، اور دوسری جگہ فرمایا: ''**يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ، إِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِيْنَ**''[(۲)] (اے (ہمارے) پیغمبر جو کچھ آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ (سب) آپ (لوگوں تک) پہنچا دیجئے اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں۔ اللہ آپ کو لوگوں سے بچائے رکھے گا۔ یقیناً اللہ کافروں لوگوں کو راہ نہ دے گا)، قرطبی فرماتے ہیں کہ یہ آیت ان لوگوں کے قول کی تردید اور بطلان پر دلالت کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ بے شک نبی کریم ﷺ نے

(۱) سورۂ احزاب/۳۹۔
(۲) سورۂ مائدہ/۶۷۔

بطور تقیہ دین کے کچھ مسائل چھپائے، اور یہ رافضی حضرات ہیں[۱]۔

شارح ''مسلم الثبوت'' فرماتے ہیں کہ ہر نبی کو ان کے دشمنوں کے درمیان مبعوث کیا گیا، تو اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ انہوں نے تقیہ پر عمل کیا تو ہوسکتا ہے کہ انہوں نے دشمنوں کے اندیشہ سے وحی کا کچھ حصہ چھپالیا ہو، اور اسی طرح نبی کریم علیہ السلام بھی اپنے دشمنوں کے درمیان مبعوث ہوئے، اور آپ علیہ السلام کو اور صحابہ کو ان کے دفاع کی قوت نہیں تھی، تو اگر آپ کے لئے تقیہ جائز مانا جائے تو لازم آئے گا کہ ہوسکتا ہے کہ آپ نے وحی کے بعض حصہ کو چھپالیا ہو، اور قرآن قابل بھروسہ نہیں رہ جائے گا، چنانچہ اس قول کی خرابی اور حماقت پر غور کیجئے[۲]۔

انبیاء کے لئے تقیہ کے ممنوع ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ انہوں نے اپنے فرائض میں کسی قسم کی کوتاہی یا کسی حرام کے ارتکاب کے بغیر لوگوں کے ساتھ شفقت، نرمی اور مدارات کا معاملہ نہیں فرمایا ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے[۳]۔

تقیہ پر عمل کرنے کا حکم:

۹- تقیہ پر عمل کے جواز کے دلائل گذر چکے ہیں، اس کے حکم کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ جب تقیہ کا سبب موجود ہو اور اس کی شرط پوری ہو تو وہ واجب ہے، اس لئے کہ جان کو ہلاکت یا بڑی ایذاء وغیرہ سے بچانا تقیہ کے بغیر مکلّف کی قدرت میں نہیں ہے، ارشاد باری ہے: ''وَلَا تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ''[۴] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۶/ ۲۴۲۔
(۲) شرح مسلم الثبوت مع المستصفی ۲/ ۹۷ طبع بولاق، نیز دیکھئے: مختصر التحفہ رص ۲۹۴۔
(۳) مختصر التحفۃ الاثنی عشریہ رص ۲۹۵۔
(۴) سورۂ نساء/ ۲۹۔

اور علماء کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ انسان کے لئے بہتر یہ ہے کہ جس حق پر وہ باطن میں قائم ہے، ظاہر میں بھی اس پر ثابت قدم رہے[۱]۔

اور اس پر ثابت رہنا اور جمے رہنا یہ زیادہ افضل اور موجب اجر و ثواب ہے، خواہ عذر موجود ہو، اور یہ کتاب وسنت کے صحیح دلائل سے ثابت ہے، کتاب اللہ میں تو سورۂ بروج میں ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان لوگوں کا قصہ بیان فرمایا جنہوں نے اخدود (گڈھوں) میں جلائے جانے کے عذاب پر صبر کیا، اور اپنے دین سے رجوع کے اظہار پر اس کو ترجیح دی۔ اور ان کے ثابت قدم رہنے پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی تعریف کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اظہار کفر کے معاملہ میں ان کا موقف تقیہ کے موقف پر عمل کرنے سے افضل ہے۔

اور اسی سلسلے میں ارشاد باری ہے: ''أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُّتْرَكُوْا أَنْ يَّقُوْلُوْا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُوْنَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِيْنَ''[۲] (کیا لوگوں نے یہ خیال کیا ہے کہ محض یہ کہنے سے کہ ہم ایمان لے آئے چھوٹ جائیں گے اور وہ آزمائے نہ جائیں گے اور ہم تو انہیں بھی آزما چکے ہیں جو ان سے قبل گذرے ہیں، سو اللہ ان لوگوں کو جان کر رہے گا جو سچے تھے اور جھوٹوں کو بھی جان کر رہے گا)، اور اس پر جن احادیث سے استدلال کیا گیا ہے ان میں سے نبی کریم علیہ السلام کا یہ قول ہے: ''لا تشرک باللہ شیئا و إن قتلت و حرقت''[۳]

(۱) تفسیر القرطبی ۴/ ۵۷۔
(۲) سورۂ عنکبوت/ ۲، ۳۔
(۳) حدیث: ''لاتشرک باللہ شیئاً وان قتلت وحرقت'' کی روایت احمد (۵/ ۲۳۸ طبع المکتب الاسلامی) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۳۳۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، بوصیری کہتے ہیں: اس کی سند حسن ہے، مختلف فیہ ہے (مصباح الزجاجہ ۴/ ۱۹۰ طبع دار العربیہ)۔

(اللہ کے ساتھ کسی کو شریک مت کرنا، خواہ تم قتل کردیئے جاؤ یا جلا دیئے جاؤ) اور جیسا کہ مسیلمہ کے معاملہ میں گذر چکا ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ان صحابی کو معذور قرار دیا جنہوں نے مسیلمہ کی موافقت کی [1]، اوران کے بارے میں ارشادفرمایا: "لا تبعة عليه" (اس پر کوئی گناہ نہیں ہے) اور ثابت قدم رہنے والے مقتول صحابی کے بارے میں ارشادفرمایا کہ وہ اپنی سچائی اور یقین پر جمے رہے، اور انہوں نے فضیلت حاصل کی تو ان کو مبارک ہو، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ثابت قدم رہنا افضل ہے۔ اور سرخسی نے حضرت خبیب بن عدی کے قصہ کو بھی دلیل بنایا ہے جب کہ انہوں نے کفر پر قریش کی موافقت نہیں کی یہاں تک کہ قریش نے ان کو قتل کردیا، تو آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: "هو أفضل الشهداء" (وہ افضل الشہداء ہیں) اورفرمایا: "هو رفيقي في الجنة" [2] (وہ جنت میں میرے رفیق ہوں گے)۔

۱۰- اور امام بخاریؒ نے اس مسئلہ کے لئے مستقل ایک باب اس عنوان سے موسوم کیا ہے (**باب من اختار الضرب و القتل والهوان على الكفر**) جس میں حضرت خباب بن الأرت کی اس حدیث کو بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم نے نبی کریم ﷺ سے شکایت کی اور آپ ﷺ کعبہ کے سائے میں ایک چادر کو تکیہ بنائے تشریف فرما تھے، ہم نے کہا: کیا آپ ہمارے لئے مدد طلب نہیں فرمائیں گے؟ کیا آپ ﷺ ہمارے لئے دعا نہیں فرمائیں گے؟ چنانچہ آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: "**قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل، فيحفر له في الأرض فيجعل له فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على مفرق رأسه فيجعل نصفين، ويمشط بأمشاط الحديد من دون لحمه و عظمه ، فما يصده ذلك عن دينه**" (تم سے پہلے لوگوں میں سے کسی آدمی کو گرفتار کیا جاتا، پھر زمین میں اس کے لئے گڑھا کھودا جاتا اور اس کو اس گڑھے میں ڈال دیا جاتا، پھر آرا منگایا جاتا اور اس کو اس کے سر کے بیچ میں رکھ کر اس کے دوٹکڑے کردیئے جاتے، اور ہڈی اور گوشت کے اندر تک لوہے کی کنگھیاں کی جاتیں، لیکن یہ چیز ان کو اپنے دین و مذہب سے نہیں ہٹاتی تھی)، پھر نبی کریم ﷺ نے ارشادفرمایا: "بخدا اللہ تعالی اس امر (دین) کی بھی ضرور تکمیل کرے گا یہاں تک کہ سوار بےخوف وخطر صنعاء سے حضرموت تک کا سفر کرے گا، اس کو صرف اللہ کا خوف ہوگا یا اپنی بکریوں پر بھیڑیے کا (کوئی اور دوسرا خوف نہیں ہوگا)، لیکن تم لوگ جلدی کرتے ہو [1]"، اوراس حدیث کی دلالت مقصود پر واضح ہے۔

اسی طرح ہر وہ معاملہ جس میں دین کا اعزاز ہو اور اعلاء کلمۃ اللہ ہو اور مسلمانوں کے صبر وثبات اور قوت وشجاعت کا اظہار ہو، اور عام مسلمانوں کا حق پر ثابت قدم رہنا ہو تو حق پر جمے رہنا اور اس کا اظہار کرنا تقیہ سے بہتر ہے، اس کے برخلاف شراب نوشی اور مردار کے کھانے پر اکراہ کرنا ہے کہ ان میں یہ مصالح مذکورہ ظاہر نہیں ہیں (یعنی یہاں ثابت قدم رہنا اور جان گنوا دینا جائز نہیں ہے)۔

فخر الدین الرازی فرماتے ہیں: تقیہ کے بہت زیادہ احکامات ہیں ان میں سے بعض کو ہم ذکر کر رہے ہیں:

۱۱- (پہلا حکم) تقیہ اس وقت جائز ہوگا جب کہ آدمی کافرقوم کے درمیان ہو، اوران سے اس کو اپنی جان ومال کا خطرہ ہو تو زبان سے وہ

(۱) حدیث: "لا تبعة عليه" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۴۴ (کتاب الاکراہ)، حدیث خبیب: "هو أفضل الشهداء" کوزیلعی نے غریب کہا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۱۵۹ طبع المجلس العلمی) حدیث خبیب کی اصل بخاری (۷/ ۱۶۵ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ان کے سامنے مدارات کرے گا، اس طرح کہ زبان سے ان کے خلاف دشمنی کا اظہار نہ کرے، بلکہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ایسی باتوں کا اظہار کرے جن سے محبت و دوستی کا خیال پیدا ہوتا ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کا باطن اس کے خلاف ہو، اور وہ جو کچھ کہتا ہے اس سے اعراض کرے، اس لئے کہ تقیہ کی تاثیر ظاہر میں ہوتی ہے، دلوں کے حالات میں نہیں ہوتی ہے۔

۱۲- (تقیہ کا دوسرا حکم) اگر وہ تقیہ کے جواز کے وقت بھی ایمان و یقین اور حق کا اظہار کرے تو یہ افضل اور بہتر ہے، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو مسیلمہ کے واقعہ میں مذکور ہو چکی ہے۔

۱۳- (تقیہ کا تیسرا حکم) تقیہ ان چیزوں میں جائز ہے جن کا تعلق دوستی یا دشمنی کے اظہار سے ہو، اسی طرح ان چیزوں میں بھی جائز ہے جن کا تعلق دین و مذہب سے ہو، لیکن جس سے دوسرے کو نقصان ہو جیسے قتل، زنا، مال کو غصب کرنا، جھوٹی گواہی دینا، پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانا اور کفار کو مسلمانوں کے راز سے واقف کرانا، تو یہ سب بالکل ناجائز ہیں۔

۱۴- (چوتھا حکم) آیت کا ظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ تقیہ غالب کفار کے ساتھ جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب مسلمانوں کی اندرونی حالت ایسی ہو جائے جیسی مسلمانوں اور مشرکوں کے درمیان ہوتی ہے تو جان کی حفاظت کے لئے اس وقت بھی تقیہ جائز ہے۔

۱۵- (پانچواں حکم) تقیہ جان کی حفاظت کے لئے تو جائز ہے، لیکن کیا مال کی حفاظت کے لئے بھی تقیہ جائز ہے؟

احتمال ہے کہ اس کو بھی جائز کہا جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"حرمة مال المسلم كحرمة دمه"**(۱) (مسلمان کے مال کی حرمت اس کی جان کی حرمت کی طرح ہے)، اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من قتل دون ماله فهو شهيد"**(۱) (جو اپنے مال کی حفاظت میں ہلاک ہو جائے تو وہ شہید ہے) اس لئے بھی کہ مال کی بہت سخت ضرورت ہوتی ہے اور پانی جب بہت گراں بیچا جائے تو وضو کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے اور مال کے اتنے نقصان سے بچنے کے لئے تیمّم پر اکتفاء کرنا جائز ہے، تو یہاں تقیہ کیسے ناجائز ہوگا۔

۱۶- (چھٹا حکم) مجاہد فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں اہل ایمان کے کمزور ہونے کی وجہ سے یہ حکم ٹھیک تھا لیکن حکومت اسلام کے غلبہ کے بعد جائز نہیں، اور عوف نے حضرت حسن سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ قیامت تک مومنین کے لئے تقیہ جائز ہے، اور یہ قول بہتر ہے، اس لئے کہ جہاں تک ممکن ہو، جان کی حفاظت ضروری اور واجب ہے(۲)۔

تقیہ کے جواز کی شرائط:

۱۷- الف۔ تقیہ کے جواز کے لئے شرط ہے کہ قتل یا انتہائی تکلیف کا اندیشہ ہو، جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے۔ اگر کوئی خوف و خطرہ نہ ہو تو تقیہ کے طور پر حرام کا ارتکاب جائز نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص فاسقوں سے محبت یا ان سے شرم کی وجہ سے حرام کام کرے۔ اور اگر حقیقت کے خلاف کوئی بات کہے تو وہ جھوٹا اور گنہ گار ہوگا، اسی طرح جو ظالموں کی تعریف کرے یا ان کے ظلم میں ان کی مدد کرے یا ان

---

(۱) حدیث: **"حرمة مال المسلم كحرمة دمه"** کی روایت ابونعیم نے الحلیہ (۷/۳۴۳ طبع السعادہ) میں اور دارقطنی (۳/۲۶ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اس کے کئی طرق ہیں جن سے یہ قوی ہو جاتی ہے اور جن کو ابن حجر

= نے تلخیص الحبیر (۳/۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے۔

(۱) حدیث: **"من قتل دون ماله فهو شهيد"** کی روایت ابوداؤد (۵/۱۲۸ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/۳۰ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) تفسیر الرازی ۸/۱۴ طبع البہیۃ المصریہ ۱۹۳۸ء۔

کے جھوٹ کی تصدیق کرے، ان کے طریقہ کو اچھا کہے تا کہ ان سے کچھ فائدہ اٹھائے اور خاموش رہنے کی صورت میں اس کو ان سے کوئی خطرہ نہ ہو تو یہ شخص جھوٹا، گنہ گار اور ظلم وفسق میں ان کا شریک کار ہوگا۔ اور اگر اس نے کسی مسلمان شخص کی عداوت ودشمنی میں ان کی تصدیق کی تو یہ اور بری بات ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أعان علی قتل مسلم بشطر کلمة فهو آیس من رحمة الله" (۱) (جس نے کلمہ کا ایک جز بول کر بھی کسی مسلمان کے قتل میں مدد کی وہ اللہ کی رحمت سے محروم ہوگیا)۔

۱۸- ب۔ ایک قول یہ ہے کہ تقیہ کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ غالب کفار کے ساتھ ہو، اور رازی کا قول گذر چکا ہے کہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں کی اندرونی حالت اگر مسلمان ومشرکین کے درمیان کی حالت کے مشابہ ہو تو جان کی حفاظت کے لئے تقیہ جائز ہے (۲)۔

۱۹- ج۔ آدمی کو یہ یقین ہو کہ اگر وہ کفریہ کلمات وغیرہ زبان سے بطور تقیہ ادا کرے گا تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اور یہ شرط امام احمد سے منقول ہے، ان سے ایسے آدمی کے متعلق پوچھا گیا جو قید کر دیا جائے اور کفر کو اس کے سامنے پیش کیا جائے اور اس کو اس پر مجبور کیا جائے، تو کیا اس کے لئے بظاہر مرتد ہونا جائز ہے تو آپ نے اس کو سخت ناپسند کیا اور فرمایا: یہ میرے نزدیک ان اصحاب نبی ﷺ کے مشابہ نہیں ہے جن کے متعلق آیت نازل ہوئی، ان کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جاتا تھا پھر ان کو چھوڑ دیا جاتا، وہ جو چاہتے کرتے تھے، اور یہ لوگ اپنے دین کو چھوڑ کر کفر پر قائم رہنا چاہتے ہیں۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: اور یہ اس لئے کہ جس کو کلمۂ کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کو کہہ لے پھر اس کو چھوڑ دیا جائے تو اس میں کوئی ضرر نہیں ہے، اور ان کے درمیان یہ مقیم شخص ان کے پیش کردہ کفر کو قبول کر کے پابند ہوتا ہے کہ کفر پر قائم رہے گا، محرمات کو حلال سمجھے گا، فرائض وواجبات کو ترک کرے گا، ناجائز وحرام کام کرے گا، اور اگر وہ عورت ہو تو وہ اس سے شادی کریں گے اور اس سے کافر اولاد حاصل کریں گے، اور اسی طرح مرد کا معاملہ ہے۔ اور بظاہر ان کا انجام یہ ہوگا کہ وہ اسلام سے نکل کر حقیقی کفر میں داخل ہوجائیں گے (۱)، اور حاصل کلام یہ ہے کہ اگر اس کو یقین ہو کہ اس کے بعد اس کو چھوڑ دیا جائے گا تو اس کے لئے کفر کا اظہار جائز ہے۔ لیکن اگر اس کے نتیجے میں ان کے درمیان قیام کرنا پڑے کہ وہ اس پر کفر کے احکام جاری کریں، اور اس کو اپنے دین کے اظہار سے روکیں تو ان کے مطالبہ پر کفر ظاہر کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور اگر وہ وہاں سے ایسی جگہ ہجرت کر کے جا سکتا ہو جہاں اپنے دین کا اظہار کر سکے اور اس پر عمل کر سکے تو اس کے لئے تقیہ کے عذر کی بنا پر وہاں اقامت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

۲۰- د۔ تقیہ کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ مکلّف کے لئے تقیہ کے علاوہ تکلیف سے چھٹکارا پانے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور یہ چھٹکارا کبھی قتل یا قطع اعضاء یا مار پیٹ سے بھاگ کر ہوتا ہے، اور کبھی طلاق پر مجبور کرنے اور دہشت کے نہ ہونے کے وقت توریہ کے ذریعہ ہوتا ہے (۲)، اور یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے، کبھی دار الکفر سے دار الإسلام کی طرف ہجرت کرنے سے ہوتا ہے، تو اگر ہجرت اس کے

---

(۱) حدیث: "من أعان علی قتل مسلم بشطر کلمة......" کی روایت ابن ماجہ ۲/ (۸۷۴ طبع عیسی الحلبی) اور بیہقی (۸/ ۲۲ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا: اس کی سند میں یزید بن أبی زیاد ہیں جن کی تضعیف میں مبالغہ ہے۔

(۲) تفسیر الرازی ۸/ ۱۴۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۱۴۷ طبع سوم دار المنار قاہرہ۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۸ طبع عیسی الحلبی قاہرہ۔

لئے ممکن ہوتو کفار سے دوستی کرنا اور اظہار دین کو ترک کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰئِكَةُ ظَالِمِيْ أَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْأَرْضِ قَالُوْا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا فَأُوْلٰئِكَ مَأْوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيْراً" [۱] (بے شک ان لوگوں کی جان جنہوں نے اپنے اوپر ظلم کر رکھا ہے (جب) فرشتے قبض کرتے ہیں تو ان سے کہیں گے کہ تم کس کام میں تھے وہ بولیں گے ہم اس ملک میں بے بس تھے، فرشتے کہیں گے کہ اللہ کی سرزمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے؟ تو یہی لوگ ہیں جن کا ٹھکانا دوزخ ہے اور وہ بری جگہ ہے)، آلوسی فرماتے ہیں: ان لوگوں نے اظہار اسلام میں اپنی کوتاہی اور اس میں اپنی خلل اندازی اور واجبات دین کے ادا کرنے سے اپنی عاجزی کا عذر پیش کیا کہ وہ مشرکوں کے ماتحت مغلوب تھے، اور مجبوری میں انہوں نے ایسا کیا۔ لیکن ملائکہ نے ان کا عذر قبول نہ کیا، اس لئے کہ وہ ہجرت پر قادر تھے، لہذا وہ اس حتمی فریضہ کے چھوڑنے کی وجہ سے عذاب جہنم کے مستحق ہو گئے [۲]۔

اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو شخص مغلوب ہو اور درحقیقت اپنی کمزوری یا صغرسنی کی وجہ سے ہجرت نہ کر سکتا ہو، اور خواہ وہ مرد ہو یا عورت بایں طور کہ اگر وہ ہجرت کے لئے نکلے تو اس کو ہلاکت کا خوف ہو تو یہ اس کی اقامت اور ترک ہجرت کے لئے عذر ہے۔ اور سابقہ آیت کے بعد کی دو آیتیں اس معنی کی صراحت کرتی ہیں: "إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ

(۱) سورۂ نساء/ ۹۷۔

(۲) روح المعانی ۵/ ۱۲٦ طبع المطبعۃ المنیر یہ قاہرہ ۱۹۵۵ء اور فرماتے ہیں: اگر بلا عذر تائ ویل کو ترک کر دیا تو صحیح قول کے مطابق اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، الفروع ۵/ ۳٦۸، الانصاف ۸/ ۴۴۱۔

حِيْلَةً وَّلَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا، فَأُوْلٰئِكَ عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا" [۱] (بجز ان لوگوں کے جو مردوں اور عورتوں، بچوں میں سے کمزور ہوں کہ نہ کوئی تدبیر ہی کر سکتے ہوں اور نہ کوئی راہ پاتے ہوں تو یہ لوگ ایسے ہیں کہ اللہ انہیں معاف کر دے گا اور اللہ تو ہے ہی بڑا معاف کرنے والا بڑا بخشنے والا)، آلوسی فرماتے ہیں: کوئی مومن اگر ایسی جگہ پھنس جائے جہاں مخالفین کے تعرض کی وجہ سے اپنے دین کا اظہار نہ کر سکتا ہو، تو ایسی جگہ ہجرت کرنا اس پر ضروری ہے جہاں وہ اپنے دین کا اظہار کر سکے، اور اس جگہ باقی رہنا اور اپنے دین کو چھپانا اور کمزوری کا عذر پیش کرنا اس کے لئے بالکل جائز نہیں، اس لئے کہ اللہ کی سرزمین وسیع ہے۔ ہاں اگر ترک ہجرت میں اس کے پاس کوئی عذر شرعی ہو جیسے عورتیں ہوں اور بچے ہوں اور نابینا حضرات ہوں اور قیدی ہوں، اور وہ لوگ جن کو مخالفین ان کے قتل کی یا بچوں یا آباء واجداد کو قتل کرنے کی ایسی دھمکی دیں جس دھمکی کے پورا کرنے کا اس کو غالب گمان ہو، خواہ یہ قتل گردن مارنے یا خوراک بند کرنے وغیرہ کی شکل میں ہو تو مخالف کے ساتھ ٹھہرنا اس کے لئے جائز ہے، اور اسی طرح بقدر ضرورت موافقت کرنا بھی جائز ہے اور اس پر ضروری ہے کہ وہ دین کی خاطر راہ فرار اختیار کرنے اور نکلنے کی کوشش کرے، اور اگر منفعت ختم کر دینے یا ایسی مشقت پیدا کرنے کی دھمکی ہو جس کو برداشت کرنا ممکن ہو جیسے روزی کے ساتھ قید کرنا، اور اتنی کم مار جو مہلک نہ ہو تو اس صورت میں ان کی موافقت جائز نہیں ہے [۲]۔

۲۱- ھ۔ یہ بھی شرط ہے کہ جس تکلیف کے پہنچانے کی دھمکی دی جا رہی ہے اس کا برداشت کرنا دشوار ہو اور تکلیف یا تو خود اس انسان کی جان یا مال یا اس کی عزت کے لئے مضر ہوگی یا غیر کے لئے، یا منفعت کے خاتمہ میں نقصان دہ ہوگی، اول کی مثال جیسے قتل کرنے

(۱) سورۂ نساء/ ۹۸، ۹۹۔

(۲) مختصر التحفۃ الإثنی عشریہ/ ص ۲۸۷۔

یا زخمی کرنے یا عضو کاٹنے یا تکلیف دہ طور پر جلانے یا سخت مارنے یا بھوکے قید کرنے اور کھانا پینا روکنے کا خوف۔ اور مالکیہ فرماتے ہیں: یا شریف آدمی کو لوگوں کے سامنے تھپڑ مارنے کا اندیشہ ہو، خواہ کم ہی تھپڑ کا اندیشہ ہو[۱]۔

البتہ معمولی بھوکا رکھنا اور معمولی قید اور معمولی مار کی وجہ سے تقیہ حلال نہیں ہے اور کافروں سے دوستی کا اظہار اور حرام کا ارتکاب کرنے کی اجازت نہیں ہے، اور بعض نے ان چیزوں کی وجہ سے بھی تقیہ کی اجازت دی ہے۔ حضرت شریح سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ارشاد فرمایا: آدمی اگر قید کر دیا جائے یا اسے باندھ دیا جائے یا سزا دی جائے تو اس وقت وہ اپنی جان کو محفوظ نہیں سمجھتا ہے اور ایک روایت میں اس طرح ہے: چار چیزیں ایسی ہیں جن میں سے ہر ایک اکراہ ہے: قید، مار، وعید اور بیڑی۔ اور ابن مسعود فرماتے ہیں: جو بات مجھے دو کوڑوں سے بچائے میں اس کو ضرور بولوں گا[۲]۔

اور بے عزتی کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کو اپنی عورتوں پر زیادتی کا اندیشہ ہو۔ اور مال پر خوف کے بارے میں امام رازی فرماتے ہیں جس کا بیان گذر چکا ہے کہ تقیہ جان کی حفاظت کے لئے جائز ہے تو کیا مال کی حفاظت کے لئے بھی تقیہ جائز ہے؟ احتمال ہے کہ اس میں بھی جواز کا حکم ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: ''**حرمة مال المسلم كحرمة دمه**''[۳]، (مسلمان کے مال کی حرمت اس کی جان کی حرمت کی طرح ہے) اور آپ ﷺ کا قول: ''**من قتل دون ماله فهو شهيد**''[۴]، (جو شخص اپنے مال کی حفاظت میں مارا جائے وہ شہید ہے)، اور اس لئے بھی کہ مال کی ضرورت شدید ہوتی ہے اور پانی جب معمول کے دام سے بہت گراں بیچا جائے تو وضو کا فرض ساقط ہو جاتا ہے اور تیمم کرنا جائز ہو جاتا ہے، تاکہ اس کو پانی کی قیمت میں اضافہ کے بقدر نقصان سے بچایا جا سکے، یہاں کیسے جائز نہ ہوگا؟ اور امام مالک کے قول کے مطابق مال لوٹنے کی دھمکی دینا خواہ مال تھوڑا ہو[۱] اِکراہ ہے، اور ان کے مذہب میں اس کے علاوہ بھی اقوال ہیں۔

قاضی ابویعلی فرماتے ہیں: اِکراہ کی مختلف شکلیں ہیں۔ اور ابن عقیل نے اس قول کو مستحسن کہا ہے۔ یعنی اشخاص اور امر مکرہ علیہ (جس پر مجبور کیا جائے) اور امر مخوف (جس کی دھمکی دی جائے) کے الگ الگ ہونے سے اِکراہ بھی الگ الگ ہوتا ہے، تو بسا اوقات کوئی معاملہ ایسا ہوتا ہے کہ کمزور شخص اس سے ڈرتا ہے اور قوی و بہادر شخص اس سے نہیں ڈرتا۔ اور بسا اوقات کوئی باوجاہت شخص قید کو، خواہ ایک دن کے لئے ہو اپنی وجاہت اور قدر و منزلت کے لئے باعث عار سمجھتا ہے جب کہ اس کے علاوہ دیگر لوگوں کے لئے ایک ماہ کی قید بھی باعث ذلت نہیں ہے، اور بسا اوقات دھمکی یا معمولی مار سے معمولی جھوٹ جائز ہو جاتا ہے۔ اور اس کے سبب سے معمولی مال کا اقرار لغو ہو جاتا ہے، اور اس کی وجہ سے کفر یا کثیر مال کا اقرار جائز نہیں ہوتا ہے[۲]، اس سلسلے میں دیکھئے: اصطلاح ''اِکراہ''۔

منفعت کے ختم ہو جانے کے اندیشہ کے سلسلے میں آلوسی ''مختصر التحفہ'' میں فرماتے ہیں کہ اس میں تقیہ جائز نہیں[۳]، اور یہ اس طرح ہے جیسے کسی شخص کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر وہ حرام کا اظہار نہ کرے گا تو کوئی

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۸۔
(۲) فتح الباری ۱۲/ ۳۱۴۔
(۳) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۱۵ میں گذر چکی ہے۔
(۴) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۱۵ میں گذر چکی ہے۔

(۱) تفسیر الرازی ۸/ ۱۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۸۔
(۲) المبسوط ۲۴/ ۵۲، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۰، ۸۱، الفروع لابن مفلح ۵/ ۳۶۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۸۔
(۳) مختصر التحفۃ الاثنی عشریہ ص ۲۸۸۔

منصب یا مال اس سے چھوٹ جائے گا جس کے حاصل ہونے کی اسے امید ہے اور اس کو اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور یہی بہتر ہے اور اس کی دلیل قرآن کریم میں یہ ارشاد خداوندی ہے: "وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لَا تَكْتُمُوْنَهُ فَنَبَذُوْهُ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُوْنَ"(۱) (اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا کہ کتاب کو پوری طرح ظاہر کردینا (عام) لوگوں پر اور اسے چھپانا مت سو انہوں نے اس (عہد) کو اپنے پس پشت پھینک دیا اور اس کو ایک حقیر قیمت کے عوض میں بیچ ڈالا سو کیسی بری چیز ہے جسے وہ خرید رہے ہیں)، اللہ تعالیٰ نے فوری مال یا جاہ کے فائدہ کے مقابلہ میں ان کے حق بات چھپانے پر ان کی مذمت کی، اس لئے کہ دروغ گوئی اور غیبت اور چغلخوری وغیرہ اور انسان کا اپنی زبان سے ایسی بات کہنا جو دل کے برخلاف ہو، یہ سب حرام ہیں، اور مثلا جھوٹا شخص جھوٹ کسی ایسی مصلحت ہی کی وجہ سے بولتا ہے جس کی امید اس کو اپنے جھوٹ سے ہوتی ہے، اور اگر اس سے پوچھا جائے تو جواب دے گا: میں نے صرف فلاں غرض کے لئے جھوٹ بولا تھا جس کو حاصل کرنا چاہتا ہوں، تو اگر تحصیل منفعت کے لئے جھوٹ جائز ہو تو ہر جھوٹ مباح اور جائز ہو جائے گا اور اس طرح احکام شریعت الٹ جائیں گے اور ان کی بنیاد ڈھ جائے گی۔

تقیہ کی قسمیں:

۲۲- تقیہ یا تو اِکراہ کی وجہ سے ہوگا اس طرح کہ مسلمان کو مضر سزا کی دھمکی دی جائے جس کا بیان گذر چکا ہے، اگر وہ مطلوبہ کام نہ کرے، یا تقیہ اِکراہ کی وجہ سے نہیں ہوگا۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۸۷۔

البتہ جو تقیہ اِکراہ کی وجہ سے ہو، اور اس کی شرائط بھی مکمل ہوگئی ہوں، تو اس کے نتیجہ میں جو تصرفات وہ کرے گا وہ اس پر لازم نہیں ہوں گے اور اگر قتل پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے حلال نہیں ہے، اور اگر زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے حلال نہیں ہے، لیکن اگر اس نے ایسا کرلیا تو شبہ کی وجہ سے اس پر کوئی حد جاری نہیں ہوگی، اور اگر کلمۂ کفر بولنے پر اس کو مجبور کیا جائے تو یہ اس کے لئے جائز ہے اور وہ مرتد نہیں سمجھا جائے گا۔ یہ اجمالی باتیں ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اِکراہ"۔

اور جو تقیہ اِکراہ کی وجہ سے نہ ہو، بلکہ محض مسلمان کے اس اندیشہ کی بنا پر ہو کہ اس کو کوئی تکلیف لاحق ہوگی یعنی قتل، قطع اعضاء، ضرب اور قید اور دیگر ضرر و تکلیف کی اقسام میں سے کسی کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو، تو اس قسم میں وہ چیزیں جائز نہیں جو اکراہ کی وجہ سے جائز ہوتی ہیں(۱)۔ تفصیل اصطلاح "اِکراہ" میں دیکھی جائے۔

جن چیزوں میں تقیہ حلال ہے:

۲۳- فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کن چیزوں میں تقیہ حلال ہے اور کن چیزوں میں حلال نہیں ہے، چنانچہ بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تقیہ قول کے ساتھ خاص ہے، فعل میں تقیہ جائز نہیں، اور اس قول کی بنا پر کسی حالت میں بت کو سجدہ کرنا یا خنزیر کا گوشت کھانا یا زنا کرنا جائز نہیں ہے، اوزاعی اور سحنون سے یہی منقول ہے۔

اور اکثر فقہاء کا مذہب ہے کہ قول و فعل دونوں میں اِکراہ برابر ہے(۲)، یہی مفتی بہ قول ہے، اس میں تفصیل اور اختلاف ہے، "اِکراہ" کی بحث اور مندرجہ ذیل تفصیل سے اس کو جانا جا سکتا ہے:

(۱) الہدایہ اور تکملہ فتح القدیر ۷/ ۲۹۲، ۲۹۳ طبع المطبعۃ المیمنیہ قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ردالمحتار ۵/ ۸۰ طبع بولاق۔

(۲) فتح الباری ۱۲/ ۳۱۴۔

کفر اور کفار سے دوستی کا اظہار:

قتل اور شدید ایذاء کے وقت اس کے جواز کے متعلق تفصیل گذر چکی ہے، اور یہ کہ تکلیف پر صبر کرنا بطور تقیہ اس کے ارتکاب سے افضل ہے اور کبھی کبھی تقیہ اظہار دوستی کی شکل میں ہوتا ہے اگر چہ کفریہ کلمات بولنے پر اس کو مجبور نہ کیا جائے، لیکن اگر وہ ان سے دشمنی کا اظہار کرے تو اس کو اپنی جان اور مال کا خطرہ ہو۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ زبان سے ان کے خلاف دشمنی کا اظہار نہ کرے، اور یہ جائز ہے کہ ایسی باتیں کرے جن سے محبت اور دوستی کا خیال پیدا ہو، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کا باطن اس کے خلاف ہو اور وہ اپنی تمام باتوں سے اعراض کرے، اس لئے کہ تقیہ کی تاثیر ظاہر میں ہوتی ہے، دلوں کے حال میں نہیں ہوتی ہے [۱]۔

اور اگر کافرانہ فعل پر مجبور کیا جائے مثلاً بت کو سجدہ کرنے یا قرآن کریم کی اہانت وتذلیل کرنے پر مجبور کیا جائے تو ظاہر یہ ہے کہ اس کو بطور تقیہ اس فعل کی اجازت ہے، ابن حجر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بارے میں فرماتے ہیں: ''إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ'' (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے)، کفر اعتقاد کے بغیر قول اور فعل دونوں سے ہوتا ہے اور کبھی کبھی اعتقاد کے ساتھ بھی ہوتا ہے، اور پہلا مستثنیٰ ہے اور اسی پر اِکراہ کیا جاتا ہے [۲]۔

مردار کا گوشت وغیرہ کھانا:

۲۴ - مجبور کردہ شخص کے لئے بطور تقیہ شراب پینا اور مردار یا خنزیر کا

(۱) تفسیر الرازی ۸/ ۱۴۔

(۲) فتح الباری ۱۲/ ۳۱۴۔

گوشت کھانا جائز ہے جب کہ اس کی شرائط پائی جائیں، اس لئے کہ ان چیزوں کی حرمت شریعت سے ثابت ہے، اور حالت اختیار میں یہ فساد پیدا کرنے والی ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ضرورت کے حالات کو تحریم سے مستثنیٰ کر دیا ہے، ارشاد ہے: ''إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ'' (سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)، اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ حرمت اختیاری حالت کے ساتھ خاص ہے، اور یہاں اِکراہ کے سبب اپنی جان کی ہلاکت کے خوف سے ضرورت متحقق ہو گئی، چنانچہ اگر اس نے ایسا نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو گنہ گار ہو گا، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ گنہ گار نہیں ہو گا [۱]۔

نماز کے بعض افعال میں تقیہ:

۲۵ - اگر نمازی کو اپنی جان پر دشمن کا خوف ہو کہ اگر وہ کھڑا ہو گا تو دشمن اس کو دیکھ لے گا اور اگر بیٹھا رہے گا تو نہیں دیکھ پائے گا تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے اور قیام کا فرض اس سے ساقط ہو جائے گا [۲]، اسی طرح کفار کے نرغہ میں کوئی قیدی ہو اور اگر وہ اس کو نماز پڑھتے دیکھ لیں تو اس کی جان کو خطرہ ہو تو جس طرح بھی ممکن ہو، کھڑے ہو کر بیٹھ کر یا چت لیٹ کر یا پہلو کے بل لیٹ کر، قبلہ رخ ہو کر یا نہ ہو کر، نماز پڑھ سکتا ہے، اشارہ سے بھی پڑھ سکتا ہے، حضر میں ہو یا سفر میں ہو، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**'' [۳] (جب میں تم لوگوں کو کوئی حکم دوں تو جتنا بھی تم کر سکو اس کی تعمیل کرو) اور اسی کے مثل وہ

(۱) المبسوط ۲۴/ ۴۸، فتح الباری ۱۲/ ۳۱۴۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۸۵۔

(۳) حدیث: ''إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم'' کی روایت بخاری (۱۳/ ۲۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

شخص ہے جو کسی جگہ چھپا ہوا ہو اور اس کو اندیشہ ہو کہ اگر وہ نکلے گا تو دشمن اس پر غالب آ جائے گا اور اس جگہ تمام آداب کے ساتھ اس کے لئے نماز پڑھنا ممکن نہ ہو۔

اگر دشمن نمازی کو رکوع یا سجدہ کرتے ہوئے دیکھ لے تو اس کو اس سے ضرر کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے اجازت ہے کہ آنکھ کے اشارہ سے نماز پڑھ لے اور دل سے نیت کر لے[1]۔

اور حنابلہ کے نزدیک بدعتی اور فاسق شخص کے پیچھے جمعہ اور عید کی نماز کے علاوہ کوئی دوسری نماز جائز نہیں جب کہ جمعہ اور عید کی نماز شہر میں ایک جگہ ہوتی ہو، اور اگر اس کے پیچھے نماز نہ پڑھنے کی صورت میں اس سے اندیشہ ہو تو بطور تقیہ اس کے پیچھے نماز پڑھ لے پھر نماز کا اعادہ کر لے۔ اور ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو منبر پر یہ فرماتے ہوئے سنا: "لا تؤمَّن امرأة رجلا، ولا فاجر مؤمنا، إلا أن يقهره بسلطان أو يخاف سوطه أو سيفه"[2] (کوئی عورت کسی مرد کی اور کوئی فاجر کسی مومن کی ہرگز امامت نہ کرے الا یہ کہ اپنی قوت سے اس پر غالب آ جائے، یا اسے اس کے کوڑے یا تلوار کا اندیشہ ہو)۔ ابن قدامہ نے اس حالت میں ایک حیلہ ذکر کیا ہے، ممکن ہے کہ اس کو تقیہ سمجھا جائے، اس لئے کہ اس میں بھی پوشیدگی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے کی نیت سے نماز پڑھے، اور رکوع و سجود اور قیام وقعود میں امام کی موافقت کرے تو اس کی نماز درست ہو جائے گی، اس لئے کہ اس نے نماز کے تمام اعمال و شرائط کو مکمل ادا کیا ہے، چنانچہ نماز کے اعمال میں دوسرے کی موافقت کی بنا پر اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی[1]۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۹۵، ۴۹۹، المغنی ۱/ ۲۳۰، ۲/ ۱۸۸۔

(۲) حدیث: "لا تؤمن امرأة رجلا، ولا فاجر مؤمناً إلا أن......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۳ طبع عیسی الحلبی) نے جابر بن عبداللہ سے کی ہے، حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا کہ علی بن زید بن جدعان اور عبداللہ بن محمد العدوی کے ضعف کی وجہ سے یہ سند ضعیف ہے۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۸۶، ۱۹۲۔

بیع اور دیگر تصرفات میں تقیہ:

۲۶ - اگر کسی شخص کو اپنے مال کے سلسلے میں کسی ظالم کے غصب کر لینے کا خطرہ ہو اور وہ کسی آدمی سے موافقت کرے، وہ یہ ظاہر کرے کہ اس نے یہ مال اس سے خرید لیا ہے، تا کہ اس طرح وہ اپنے مال کی حفاظت کر سکے اور وہ دونوں حقیقی بیع نہ چاہتے ہوں تو یہ بیع امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک صحیح ہے، اور حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک باطل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ "تبصرة الحکام" میں ہے، بیع میں استرعاء جائز ہے، اور استرعاء کا مطلب یہ ہے کہ وہ بیع سے پہلے گواہ بنائے کہ اگر میں اس گھر کو فروخت کروں گا تو اسی لئے فروخت کروں گا کہ مجھے کسی ظالم یا غاصب کا خطرہ ہے، اور استرعاء اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ گواہ بیع پر مجبوری اور اس کی ذکر کردہ دھمکی سے مطلع ہوں[2]۔

اور مالکیہ کے نزدیک استرعاء ہر غیر واجب تصرف جیسے طلاق، وقف اور ہبہ میں جائز ہے۔ اور صاحب استرعاء کے لئے مفید ہے، چنانچہ اگر وہ ایسا کر لے تو اس پر یہ لازم نہیں کہ اس میں سے کسی چیز کو نافذ کرے، اگرچہ گواہوں کو سبب معلوم نہ ہو، بیع کا مسئلہ اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ بیع کا مسئلہ غیر واجب عقود کے خلاف ہے، کیونکہ بائع اس میں قیمت حاصل کر لیتا ہے اور اس میں مشتری کا حق ہوتا ہے۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۱۴، الإنصاف ۴/ ۲۶۵، کشاف القناع ۳/ ۱۵۰، تبصرة الحکام لابن فرحون ۲/ ۵۔

اور مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی شخص نے بطور تقیہ کسی وقف شے میں استرعاء کیا، پھر اس کے بعد اس کے نفاذ پر گواہ بنایا تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ وہ برابر اس کی ملک میں رہا ہے۔

اور اگر اس نے استرعاء کیا کہ مشتری کے نقصان پہنچانے کے خوف سے اس نے شفعہ میں اپنا حق چھوڑ دیا ہے اور مشتری کو غلبہ اور قوت حاصل ہو، اور یہ اپنے مطالبہ سے دست بردار نہیں ہو رہا ہے، جب ممکن ہوگا اس کا مطالبہ کرے گا تو یہ استرعاء اس کے لئے مفید ہے، پھر جب اندیشہ دور ہوجائے اور وہ فوراً مطالبہ کا دعوی پیش کردے تو فیصلہ اس کے حق میں ہوگا۔

اور اس میں اختلاف ہے کہ اگر وہ اندیشہ کے ختم ہوجانے کے بعد بھی مطالبہ نہ کرے تو راجح یہ ہے کہ اس کو مطالبہ کا حق حاصل نہیں رہے گا، اس لئے کہ جب اندیشہ زائل ہوگیا تو گویا کہ بیع اسی وقت نافذ ہوگئی۔

اور یہ ضروری ہے کہ استرعاء کے گواہ زیادہ ہوں، اور ابن الماجشون کے نزدیک کم از کم چار گواہوں کا ہونا ضروری ہے [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح بیع التلجئۃ۔

بیان شریعت میں تقیہ اور اس کا حکم:

۲۷ - احکام شریعت بیان کرنا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر دراصل واجب کفایہ ہیں، اور اگر کسی مسلمان کو ان مذکورہ احکام کی تعمیل میں ضرر ونقصان لاحق ہونے کا اندیشہ ہوتو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ امر ونہی زور اور قوت کے بجائے صرف زبان سے کرے، اگر زبان سے بھی کرنے میں ضرر لاحق ہونے کا خوف ہوتو منکر پر خاموش رہنا اور دل سے اس پر نکیر کرنا جائز ہے، اور یہ ایمان کا ادنی درجہ ہے، جیسا

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳، ۵۔

کہ حدیث شریف میں آیا ہے اور یہ ایک قسم کا تقیہ ہے۔ اس کے باوجود جہاں تبدیلی مطلوب ہو وہاں ضرر کا اندیشہ ہوتے ہوئے طاقت کے ذریعہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا، پھر زبان سے انکار کرنا خاموش رہنے سے افضل ہے، اس لئے کہ یہ بھی ایک قسم کا جہاد ہے، اللہ تعالی نے حضرت لقمان علیہ السلام کا وہ قول نقل کیا ہے جس میں انہوں نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی ہے: **"يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُوْرِ"** [۱] (اے میرے بیٹے نماز کو قائم رکھ اور اچھے کاموں کی نصیحت کیا کر اور برے کام سے منع کیا کر اور جو کچھ پیش آئے اس پر صبر کیا کر بے شک یہ (صبر) ہمت کے کاموں میں سے ہے) اور حدیث شریف میں آیا ہے: **"أفضل الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ثم رجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتل"** [۲] (افضل الشہداء حضرت حمزہ بن عبدالمطلب ہیں، پھر وہ شخص جو ظالم بادشاہ کے پاس جائے اور اس کو امر ونہی کرے اور شہید کردیا جائے)

۲۸ - امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے کا درجہ بڑھ جاتا ہے اگر وہ اس پر واجب عین ہوجائیں، بایں طور کہ اس کے علاوہ دوسرے لوگ بیان کرنے سے انکار کردیں، یہاں تک کہ منکرات عام ہوجائیں اور ان کا غلبہ ہوجائے، خاص طور سے ان معاملات میں جن کا تعلق دین میں التباس اور اس کے آثار کے مٹانے سے ہو، تو اگر سارے علماء تقیہ کے طریقہ پر ہی عمل کریں اور تلقین وبیان کا کام کوئی انجام نہ دے تو بدعات عام اور غالب ہوجائیں گی، اور لوگوں

(۱) سورۂ لقمان / ۱۷۔

(۲) حدیث: "أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ثم رجل قام إلى......" کی روایت خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ (۶/ ۳۷۷ طبع السعادہ) میں جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اس کی سند حسن ہے۔

کی نگاہوں میں شریعت بدل جائے۔

بعض معتزلہ کے مشورہ سے معتصم اور مامون کے عہد میں علماء کو گرفتار کیا گیا اور ان کو آزمائش میں ڈالا گیا کہ وہ خلق قرآن کے قائل ہوجائیں، پس جب ان علماء کو طرح طرح کی دھمکیاں دی گئیں اور اذیتیں پہنچائی گئیں تو وہ اس کے قائل ہوگئے اور ان کو چھوڑ دیا گیا، اور اس آزمائش میں چار یا پانچ کے علاوہ کوئی ثابت قدم نہیں رہا، بعض ان میں سے قید خانہ ہی میں وفات پاگئے (۱)۔

امام احمد سے منقول ہے کہ فتنۂ خلق قرآن کے زمانہ میں ان سے دریافت کیا گیا کہ اگر آپ کو تلوار کے سامنے پیش کیا جائے تو کیا آپ خلق قرآن کے قائل ہوجائیں گے؟ جواب دیا: نہیں، اور فرمایا: اگر عالم تقیہ اختیار کرتے ہوئے (غلط بات کو) مان لے اور جاہل حکم سے بے خبر ہو تو پھر حق کس طرح ظاہر ہوگا؟ (۲)۔

امام شافعی کے شاگرد ابویعقوب البویطی بھی ان لوگوں میں سے ہیں جنہیں آزمایا گیا تو انہوں نے اس پر صبر کیا، اور یہ بھی خلق قرآن کے قائل نہیں ہوئے، جب ان کی چغلخوری کی گئی اور امیر مصر جو ان کو تکلیف پہنچانے پر مامور تھا اس نے ان سے کہا: آپ صرف ہمارے سامنے اقرار کرلیں، جواب دیا: لاکھوں لوگ ہماری اقتداء کرتے ہیں اور وہ نہیں جانتے کہ مراد کیا ہے، چنانچہ ان کو بیڑیوں میں جکڑ کر مصر سے بغداد لے جانے کا حکم جاری کردیا گیا، اور بغداد کے قید خانہ میں ہی زنجیروں میں جکڑے ہوئے دنیا سے رحلت فرما گئے، اللہ ان کو غریق رحمت کرے (۳)۔

امام احمد اور ابویعقوب البویطی اور ان کے ساتھیوں کی ثابت قدمی ہی کی وجہ سے حکومت اس موقف سے باز آگئی اور اسی کی وجہ سے معتزلہ کا زور ٹوٹ گیا۔

۲۹- کسی عالم کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ جانتے ہوئے بھی حق کے خلاف بولے، اور تقیہ کا طریقہ استعمال کرنا اس کے لئے مطلقاً جائز نہیں ہے، اگر خاموشی اختیار کرنا اس کی نجات کے لئے کافی ہو، کیونکہ اس وقت تقیہ کی شرط موجود نہیں ہے۔

اور اس میں یہ اندیشہ بھی ہوتا ہے کہ حق جاہلوں پر مخفی رہ جائے یا ان کا ایمان کمزور پڑ جائے، اور وہ تقیہ کا استعمال کرنے والے کی اتباع کرتے ہوئے حق کی مدد سے باز آجائیں اور اس کے جواب کو ہی جواب سمجھ لیں، حالانکہ وہ اس کی مراد سے غافل اور اس کے ارادۂ تقیہ سے ناواقف ہوں۔

تقیہ کرنے والا کن چیزوں کی رعایت کرے:

تقیہ کرنے والے کو چند امور کا خیال رکھنا چاہئے:

۳۰- ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر حرام کے ارتکاب کے بغیر خلاصی ممکن ہو تو اسی پر عمل کرنا واجب ہے، اور اس کی ایک صورت یہ ہے کہ توریہ کرے، مثلاً کسی شخص کو نبی کریم ﷺ کو برا بھلا کہنے پر مجبور کیا جائے تو اس کو چاہئے کہ کسی دوسرے محمد کی نیت کرلے۔ اگر توریہ کا خیال آنے کے باوجود توریہ کو چھوڑ دے تو تقیہ اس کے لئے عذر نہ ہوگا، اور اس کو کافر سمجھا جائے گا (۱)۔

۳۱- دوسری چیز یہ ہے کہ اس کا لحاظ رہے کہ رخصت کے ساتھ تقیہ کی حد سے نکل کر ضرورت پوری ہونے کے بعد حرام کا ارتکاب نہ کر بیٹھے، اور اس کی اصل قرآن کریم میں مضطر کے لئے یہ ارشاد ربانی

---

(۱) البدایہ والنہایہ لابن کثیر ۱۰/ ۳۳۴، ۳۳۵ مطبعۃ السعادہ قاہرہ۔

(۲) احمد محمد شاکر، فی تعلیق علی دائرۃ المعارف الإسلامیہ، عربی ترجمہ شدہ ایڈیشن مادہ: ''تقیۃ''۔

(۳) طبقات الشافعیہ للسبکی ۱/ ۲۷۶، ۲۷۷ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۱۳۰، ۱۳۱، نیز دیکھئے: الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۸۔

ہے: ”فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَاعَادٍ فَإِنَّ رَبَّکَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ“[۱] (لیکن جو کوئی بےقرار ہو جائے نہ یہ کہ طالب لذت ہو اور نہ یہ کہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو بے شک اللہ مغفرت والا ہے، رحمت والا ہے)۔ باغی کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو حلال کے ہوتے ہوئے حرام کھائے اور عادٍ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو قدرِ ضرورت سے زیادہ حرام کھائے۔

اور اللہ تعالی نے اپنے مندرجہ ذیل قول میں تقیہ کے بارے میں تنبیہ فرمائی ہے: ”لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِکَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰةً وَ يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ“[۲] (مومنوں کو نہ چاہئے کہ مومنوں کے ہوتے ہوئے کافروں کو (اپنا) دوست بنائیں اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے ہاں کسی شمار میں نہیں مگر ہاں ایسی صورت میں کہ تم ان سے کچھ اندیشہ (ضرر) کا رکھتے ہو اور اللہ تم کو اپنے سے ڈراتا ہے)، چنانچہ اللہ تعالی اپنے سے ڈراتا ہے تاکہ متقی دھوکہ نہ کھائے اور غفلت میں نہ پڑے۔ پھر اس کے بعد والی آیت میں ارشاد ہے: ”قُلْ إِنْ تُخْفُوْا مَا فِيْ صُدُوْرِكُمْ أَوْ تُبْدُوْهُ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ“[۳] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ تمہارے سینوں میں ہے تم اسے خواہ پوشیدہ رکھو یا ظاہر کرو اللہ اس کو جانتا ہے)، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے متنبہ کر دیا کہ کفار کی دوستی میں حرام کا مرتکب جو کچھ چھپا رہا ہے اللہ تعالی اس کو جانتا ہے کہ کیا وہ اس کو بطور تقیہ کر رہا ہے یا بطور موافقت، امام رازی فرماتے ہیں: بے شک اللہ تعالی نے جب مومنین کو چھوڑ کر ظاہراً و باطناً کفار کو دوست بنانے سے منع فرما دیا اور ظاہر میں تقیہ کو مستثنی کر دیا، اور اگر تقیہ کے وقت باطن ظاہر کے موافق ہو جائے تو اس پر وعید ذکر کیا ہے اور یہ اس لئے کہ جو شخص اظہار دوستی میں تقیہ کا اقدام کرے گا تو ظاہراً اس کا اس فعل پر اقدام کرنا باطناً اس دوستی کے حصول کا سبب ہے، اور یہ حرام میں پڑنا اور اس سے لا پرواہی کرنا ہے، ابتداءً بطور تقیہ جس کی اجازت ہے اور اس کا انجام رضامندئ کفر اور اس پر شرح صدر ہے، یہی وہ فتنہ ہے جس کی طرف سورۂ نحل میں اِکراہ کی آیات کے بعد اشارہ ہے، ارشاد باری ہے: ”ثُمَّ إِنَّ رَبَّکَ لِلَّذِيْنَ هَاجَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَافُتِنُوْا ثُمَّ جَاهَدُوْا وَصَبَرُوْا إِنَّ رَبَّکَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ“[۱] (پھر بے شک آپ کا پروردگار ان لوگوں کے حق میں جنہوں نے بعد اس کے کہ آزمائش میں پڑ چکے تھے ہجرت کی پھر جہاد کیا اور ثابت قدم رہے تو آپ کا پروردگار بے شک ان اعمال کے بعد بڑا مغفرت والا بڑا رحمت والا ہے)، اور سورۂ عنکبوت میں ہے: ”وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ آمَنَّا بِاللّٰهِ فَإِذَا أُوْذِيَ فِيْ اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ“[۲] (اور بعضے آدمی ایسے ہیں جو (زبان سے) کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر ایمان لے آئے، پھر جب اللہ (کی راہ) میں تکلیف پہنچائی جاتی ہے تو لوگوں کی اذیت رسانی کو مثل عذاب الٰہی کے سمجھنے لگتے ہیں)، طبری فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو مشرکین اللہ کے اقرار میں تکلیف پہنچاتے ہیں تو لوگوں کی اس ایذاء رسانی کو آخرت میں عذاب الٰہی کی طرح سمجھتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ ایمان باللہ کو چھوڑ کر کفر کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ کہتے ہیں: اور یہ آیت اہل ایمان کے ان لوگوں کے سلسلے میں نازل ہوئی جو مکہ میں تھے، پھر وہاں سے ہجرت کی نیت سے نکلے، پھر پکڑ لئے گئے اور گرفتار کئے گئے، پھر جب مشرکین نے ان کو ایذاء پہنچائی تو جو کچھ

(۱) سورۂ انعام/۱۴۵۔
(۲) سورۂ آل عمران/۲۸۔
(۳) سورۂ آل عمران/۲۹۔

(۱) سورۂ نحل/۱۱۰۔
(۲) سورۂ عنکبوت/۱۰۔

انہوں نے ان سے مطالبہ کیا اس کو انہوں نے پورا کیا[۱] اورطبری کے علاوہ دیگر حضرات نے ان میں ابوجہل کے ماں شریک بھائی عیاش بن ابی ربیعہ، ابوجندل بن سہیل بن عمرو اور ولید بن المغیرہ وغیرہ کا ذکر کیا ہے، پھر جب ان لوگوں نے ہجرت کی تو یہ آیت نازل ہوئی: ''ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوْا ثُمَّ جَاهَدُوْا وَصَبَرُوْا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُوْرٌ رَحِيْمٌ''[۲] (پھر بے شک آپ کا پروردگار ان لوگوں کے حق میں جنہوں نے بعد اس کے کہ (سخت) آزمائش میں پڑ چکے تھے ہجرت کی پھر جہاد کیا اور ثابت قدم رہے تو آپ کا پروردگار بے شک ان اعمال کے بعد بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)۔

۳۲- اور ایک امر یہ بھی ہے کہ نیت کو ملحوظ رکھا جائے، چنانچہ اس کی نیت ہو کہ وہ یہ حرام کام صرف ضرورۃً کر رہا ہے، اور وہ جانتا ہے کہ حرام ہے لیکن اللہ کی رخصت پر عمل کر رہا ہے، پس اگر وہ یہ سمجھ کر کرے کہ وہ آسان ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے تو وہ گنہ گار ہوگا۔ اور اسی کی طرف آیت کے آخر میں اشارہ ہے، ارشاد ہے: ''وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ''[۳] (لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا)، اور حدیث شریف میں ہے: ''**دخل رجل الجنة في ذباب ودخل النار رجل في ذباب، قالوا: و كيف ذلك؟ قال: مر رجلان على قوم لهم صنم لا يجوزه أحد حتى يقرب له شيئاً، فقالوا لأحدهما: قرب، قال: ليس عندي شيء، فقالوا له: قرب ولو ذبابا، فقرب ذبابا، فخلوا سبيله، قال: فدخل النار، وقالوا للآخر: قرب ولو ذبابا، قال ماكنت لأقرب لأحد شيئاً دون الله عز وجل، قال: فضربوا عنقه، قال: فدخل الجنة**''[۱] (ایک آدمی ایک مکھی کی وجہ سے جنت میں داخل ہوا اور ایک آدمی ایک مکھی کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوا، لوگوں نے پوچھا: یہ کیسے؟ فرمایا: دو آدمیوں کا گذر ایک قوم کے پاس سے ہوا جن کا ایک بت تھا، اس کو کوئی پار نہیں کر سکتا تھا جب تک کہ اس بت کے لئے کوئی نذرانہ نہ پیش کرے، تو اس قوم نے ایک سے کہا: نذرانہ پیش کرو، کہنے لگا: میرے پاس کوئی چیز نہیں ہے، تو اس قوم کے لوگوں نے اس سے کہا: نذرانہ پیش کرو خواہ ایک مکھی ہو، تو اس نے ایک مکھی کا نذرانہ پیش کر دیا اور انہوں نے اس کو رہا کر دیا، آپ نے فرمایا: وہ جہنم میں داخل ہو گیا، اور اس قوم کے لوگوں نے دوسرے شخص سے کہا: نذرانہ پیش کرو خواہ ایک مکھی ہو، اس نے کہا: میں اللہ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے کوئی نذرانہ پیش نہیں کر سکتا، آپ نے فرمایا: تو ان لوگوں نے اس کی گردن ماردی، فرمایا: تو وہ جنت میں داخل ہو گیا)۔

''تیسیر العزیز الحمید'' میں ہے کہ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جہنم میں اس وجہ سے داخل ہو گیا کہ اس نے اس کے حرام ہونے کی نیت نہیں کی، بلکہ اس نے ان کے شر سے بچنے کے لئے ایسا کیا۔

اس واقعہ سے مومنین کے دلوں میں شرک کی سنگینی کا علم ہوتا ہے کہ اس نے قتل پر صبر کیا اور ان کے مطالبہ پر ان کی موافقت نہیں کی باوجود اس کے کہ انہوں نے صرف ظاہری عمل کا مطالبہ کیا تھا[۲]۔

---

(۱) تفسیر طبری ۲۰ر۱۳۲-۔
(۲) سورۂ نحل ر۱۱۰۔
(۳) سورۂ نحل ر۱۰۶۔

---

(۱) حدیث: ''دخل رجل الجنة في ذباب......'' کی روایت احمد نے الزہد (ص ۱۵ طبع دار الکتب العلمیہ) میں اور ابونعیم نے الحلیہ (۱ر۲۰۳ طبع السعادہ) میں سلمان پر موقوفاً کی ہے۔
شرح حدیث سے رجوع کیا جائے: شیخ سلیمان بن عبد اللہ بن محمد بن عبد الوہاب کی کتاب ''تیسیر العزیز الحمید'' میں۔
(۲) تیسیر العزیز الحمید ص ۱۶۲ شائع کردہ ادارۃ البحوث العلمیہ سعودیہ۔

تکافؤ

تعریف:

۱-لغت میں ”تکافؤ“ کا معنی برابر ہونا ہے، اور ہر وہ چیز جو کسی دوسری چیز کے برابر ہو یہاں تک کہ اس کے مثل ہوجائے تو وہ اس کی مکافی ہے، اور لوگوں کے درمیان مکافأة (برابری) بھی اسی سے ہے، اور مسلمانوں کے خون مکافی ہیں، یعنی دیت اور قصاص میں برابر ہیں، ابوعبید نے کہا: کسی شریف شخص کو کسی رذیل شخص پر اس میں کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے[(۱)]۔ **کفء**: مشابہ و ہمسر اور برابر کو کہتے ہیں، اور اسی سے نکاح میں کفاءت ہے یعنی شوہر بیوی کے حسب ونسب اور دین اور گھر وغیرہ میں اس کے مساوی و برابر ہو[(۲)]۔

اور **الکفاء** "کافأ ہ" کا مصدر ہے، یعنی برابر ہونا اور مشابہ ہونا، اور بولتے ہیں: ” **الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده**“ یعنی ساری تعریف اللہ کے لئے ہے ایسی تعریف جو اس کی نعمتوں کے لائق ہو اور اس کی زیادہ کی ہوئی نعمتوں کے برابر ہو، یہ سب سے بڑی تعریف ہے[(۳)]۔

اور عنقریب الگ الگ استعمال میں الگ الگ اصطلاحی تعریف آرہی ہے۔

---

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، الصحاح فی اللغۃ والعلوم، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ”کفأ“، الکلیات ۴/ ۱۸۳۔

(۲) المغرب فی ترتیب المعرب/ ۴۰۹ (دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان)۔

(۳) الکلیات ۴/ ۱۲۸۔

کفاءت کا حکم:

۲-فقہاء تکافؤ یا کفاءت کی بحث مختلف مقامات پر کرتے ہیں جیسے نکاح، قصاص، جنگ میں مبازرت، گھوڑ سواری وغیرہ کا مقابلہ، اور ان میں سے ہر ایک میں تکافؤ کا حکم مندرجہ ذیل ہے:

نکاح میں کفاءت:

۳-لغت میں کفاءت کا معنی برابر ہونا ہے۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء کی عبارتیں الگ الگ ہیں، حنفیہ میں سے قہستانی نے یہ تعریف ذکر کی ہے کہ نکاح میں معتبر امور میں مرد کا عورت کے مساوی ہونا کفاءت ہے[(۱)]۔

اور شافعیہ نے یہ تعریف کی ہے: ایسا امر جس کا نہ ہونا باعث عار ہو[(۲)]۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح میں کفاءت ضروری ہے[(۳)]، کتاب وسنت اور آثار و قیاس سے انہوں نے استدلال کیا ہے، لیکن کرخی، ثوری[(۴)] اور حسن بصری کی رائے ہے کہ نکاح میں جس کفاءت کا اعتبار جمہور کرتے ہیں وہ معتبر نہیں ہیں[(۵)]۔

کفاءت میں جس وقت کا اعتبار ہوگا، وہ عقد نکاح کی ابتداء کا وقت ہے اور بعد میں کفاءت کا ختم ہوجانا مضر نہیں ہے۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۱۷ (طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت)۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۵ (دار احیاء التراث العربی، بیروت)، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۳۳ (طبع عیسی البابی الحلبی)۔

(۳) سابقہ مراجع، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۸۱ (مکتبۃ الریاض الحدیثہ ریاض)۔

(۴) اس بنیاد پر جو حنفیہ کی کتابوں میں ہے، لیکن شوکانی کی نیل الأوطار (۶/ ۱۴۶) میں ثوری سے یہ منقول ہے کہ غلام جب عربی عورت سے نکاح کرلے تو نکاح فسخ ہوجائے گا، اسی طرح ابن قدامہ کی المغنی (۶/ ۴۸۰) میں ہے۔

(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۷ (دار الکتاب العربی، بیروت)۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک: کفاءت کا اعتبار عورتوں کے لئے مردوں کی طرف سے معتبر ہے اور مردوں کے لئے عورتوں کی طرف سے معتبر نہیں ہے (۱)۔

اور کفاءت میں حق عورت کو یا اولیاء کو یا دونوں کو ہوگا، اس میں تفصیل ہے (۲)۔

فقہاء کے نزدیک کفاءت کے امور میں اختلاف ہے جن میں شوہر کا بیوی کے مساوی ہونا ضروری ہے، اور اکثر فقہاء کا مذہب جیسا کہ خطابی نے کہا، یہ ہے کہ کفاءت چار چیزوں میں معتبر ہوگی: دین، آزادی، نسب اور پیشہ (۳)۔

اور جمہور فقہاء کے نزدیک کفاءت لزوم نکاح کے لئے ہے، نکاح کے صحیح ہونے کے لئے نہیں، اور حسن کی روایت میں جو حنفیہ کے نزدیک فتوی کے لئے مختار ہے، اور احمد بن حنبل کی ایک روایت میں یہ ہے کہ کفاءت نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اور کرخی، ثوری اور حسن بصری کے نزدیک کفاءت کے معتبر نہ ہونے کی طرف اشارہ گذر چکا ہے (۴)۔

اور ان مسائل میں اور اس نکاح میں جس میں کفاءت کا اعتبار ہے، اور اس کے عدم اعتبار کے سلسلے میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''کفاءت'' اور اصطلاح ''نکاح''۔

یہ گفتگو تکافؤ کے حکم کے بارے میں ہے، البتہ نکاح میں کفو کا انتخاب کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: **''إذا أتاكم من ترضون دينه و خلقه فزوجوه''** (۵) (جب تمہارے پاس ایسے لوگ آئیں جن کے دین واخلاق سے تم راضی ہو تو ان سے شادی کردو)۔

قصاص میں برابری:

۴- وہ شرائط جن کو فقہاء نے قصاص کے لئے ذکر کیا ہے ان میں سے یہ ہے کہ مظلوم ظالم کے برابر ہو، یعنی ان کے درمیان جان کے اعتبار سے برابری ہو۔

اور شافعیہ نے قصاص میں تکافؤ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ تکافؤ قاتل کا مقتول اور ظالم کا مظلوم کے مساوی ہونا ہے، اس طور پر کہ قاتل اسلام یا امان یا حریت وآزادی یا سیادت یا اصل ہونے کی وجہ سے اس پر فضیلت نہ رکھتا ہو، (اصلیت کا مطلب ہے کہ وہ مقتول کا اصل نہ ہو اگر چہ اوپر ہو، مرد ہو یا عورت اور گرچہ کافر ہو) (۱)۔

انہوں نے کہا ہے کہ قصاص کی بنیاد عصمت میں مساوات پر ہے، لہذا جب عصمت پائی جائے گی تو قاتل ومقتول کے درمیان جب کہ دونوں مسلمان ہوں نسب یا مال یا خاص اوصاف میں فرق کی طرف دیکھے بغیر قصاص جاری ہوگا (۲)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''المسلمون تتكافأ دماؤهم......''** (۳) (مسلمانوں کی جانیں ایک دوسرے کے برابر ہیں)۔

اور قاتل ومقتول کے درمیان جنایت کی حالت میں تکافؤ کا اعتبار

---

(۱) تبیین الحقائق ۲/۱۲۸ (دار المعرفہ للطباعۃ والنشر بیروت)، بدائع الصنائع ۲/۳۲۰۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) نیل الأوطار ۶/۱۴۷۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) حدیث: ''إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فز وجوه'' کی روایت

= ابن ماجہ (۱/۶۳۳ طبع الحلبی) اور ترمذی (۳/۳۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے۔
(۱) مغنی المحتاج ۴/۱۶، البیجوری علی ابن قاسم ۲/۲۱۱ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۴۳ھ۔
(۲) سنن النسائی ۸/۲۴ طبع استانبول، نیل الأوطار ۷/۱۰۔
(۳) حدیث: ''المسلمون تتكافأ دماؤهم......'' کی روایت احمد (۲/۱۹۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱۲/۲۶۱ طبع السلفیہ) میں اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

ہوگا، اس سے پہلے یا اس کے بعد کی حالت کا اعتبار نہیں ہوگا[۱]۔

اور ظالم ومظلوم کے درمیان زخم اور جان میں تکافؤ کا اعتبار رہوگا، تو اگر ظالم مظلوم کے مساوی ہوتو اس میں قصاص ہوگا[۲]۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قصاص میں تکافؤ کا اعتبار اس طرح ہوگا کہ مسلمان کو اس شخص کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا جو عصمت میں اس کے برابر نہ ہو، اور مسلمان کو مسلمان کے بدلے قتل کیا جائے گا، خواہ علم وشرف وغیرہ میں کم بیش ہوں[۳]۔

اور یہ مسائل اور ان کے علاوہ وہ مسائل جن کا تعلق ''تکافؤ فی الدماء'' سے ہے ان میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''کفاءت'' اور اصطلاح ''قصاص''۔

مبارزت میں برابری:

۵- لغت میں مبارزت کا معنی مقابل سے جنگ کرنے یا اس کو پچھاڑنے کے لئے نکلنا ہے اور یہ اس طرح ہوتا تھا کہ ایک جنگجو اپنے ساتھیوں سے آگے نکلتا اور دشمنوں میں سے کسی کو جنگ کے لئے پکارتا، تو اگر وہ کسی کو نامزد کردیتا تو وہی اس کے سامنے آتا، اور اگر کسی کا نام نہیں لیتا تو اس کا کوئی ہمسر اس کے مدمقابل آتا، اور ان دونوں کے درمیان جنگ ہوتی تا آنکہ ایک دوسرے کو پچھاڑ دیتا[۴]۔

اور مبارزت کے لئے تکافؤ کا مطلب ہے کہ مبارزت کے لئے نکلنے والا شخص اپنی قوت وشجاعت کو جانتا ہو، اور اسے یہ یقین ہو کہ اپنے دشمن کے مقابلہ سے وہ ہرگز عاجز نہیں ہوگا[۵]۔

اور فقہاء نے باب ''الجہاد'' میں مبارزت کے حکم کو بیان کیا ہے کہ یہ مطلقاً یا امام کی اجازت سے جائز ہے، برخلاف حسن کے اور اس شخص کے لئے مستحب ہے جس کو اپنی قوت وشجاعت پر یقین ہو، اس لئے کہ اس کے مبارزت کے لئے نکلنے میں مسلمانوں کی مدد اور ان سے دفاع اور ان کی قوت کا اظہار ہے، اور اس کمزور شخص کے لئے مکروہ ہے جس کو اپنی قوت وشجاعت پر یقین نہ ہو، اس لئے کہ اس سے مسلمانوں کے دل ٹوٹ جائیں گے اور ان کے عزائم کمزور پڑ جائیں گے، اس لئے کہ غالب گمان اس کے قتل ہونے کا ہے۔

چنانچہ مبارزت میں تکافؤ کراہت یا استحباب یا جواز کے حکم کی علت ہے، اور ماوردی نے اس کو اپنے اس قول میں بیان کیا ہے: اور جب ہمارے دلائل کے مطابق مبارزت جائز ہو، تو مبارزت پر عمل کرنے کے لئے دو شرطیں ہوں گی۔

ایک تو یہ کہ وہ بہادر وطاقتور ہو، اسے اپنے اوپر یقین ہو کہ اپنے دشمن کے مقابلہ سے وہ ہرگز عاجز نہ ہوگا، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو ممنوع ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ لشکر کا کمانڈر نہ ہو کہ اس کی عدم موجودگی کا لشکر پر اثر پڑے[۲]۔

اور نبی کریم ﷺ نے بدر کے دن مبارزت میں تکافؤ کو برقرار رکھا جب عتبہ بن ربیعہ نے پکارا: اے محمد! ہماری قوم میں سے ہمارے ہمسر وبرابر لوگوں کو ہمارے سامنے لاؤ، تو عتبہ اپنے بھائی شیبہ اور اپنے بیٹے ولید کے ساتھ نکلا، اور صف کے بیچ سے گذرتے ہوئے مبارزت کی دعوت دی، تو انصار کے تین نوجوان اس کی طرف بڑھے، عوف اور معوذ جو حارث کے بیٹے تھے اور ایک دوسرے شخص کہا جاتا ہے کہ وہ

---

(۱) مغنی المحتاج ۱۲/۴۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن لرسالۃ ابن أبی زید القیر وانی ۲/ ۲۸۳ (دارالمعرفہ بیروت)۔

(۳) المغنی ۷/ ۶۴۸۔

(۴) القاموس المحیط ۲/ ۱۷۱۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۶۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۴۰ (دارالکتب = العلمیہ بیروت)۔

(۲) الأحکام السلطانیہ رص ۴۰۔

عبد اللہ بن رواحہ تھے، تو انہوں نے کہا: تم کون لوگ ہو؟ انہوں نے جواب دیا: انصار کی ایک جماعت، انہوں نے کہا: ہمیں تمہاری کوئی ضرورت نہیں، پھر ان کے پکارنے والے نے پکارا[1]: اے محمد! ہماری قوم کے ہمارے ہمسر و برابر لوگوں کو ہمارے سامنے لاؤ، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اٹھواے عبیدہ بن الحارث، اٹھواے حمزہ اور اٹھواے علی، تو جب یہ حضرات کھڑے ہوئے اور ان کے قریب ہوئے تو انہوں نے کہا: تم کون لوگ ہو؟ حضرت عبیدہ نے کہا: عبیدہ، حضرت حمزہ نے کہا: حمزہ اور حضرت علی نے کہا: علی، انہوں نے کہا: ہاں اچھے ہمسر ہیں، چنانچہ حضرت عبیدہ نے جو عمر رسیدہ تھے عتبہ سے، حضرت حمزہ نے شیبہ سے اور حضرت علی نے ولید سے جنگ کی، حضرت حمزہ نے شیبہ کو فوراً قتل کردیا، حضرت علی نے ولید کو فوراً قتل کرڈالا اور حضرت عبیدہ اور عتبہ کے درمیان جنگ جاری رہی، دونوں نے ایک دوسرے کو ضرب لگائی اور زخمی کیا اور حضرت علی اور حضرت حمزہ نے اپنی تلواروں سے عتبہ پر حملہ کرکے فوراً اس کا کام تمام کردیا، اور اپنے ساتھی کو اٹھا کر مجاہدین کے پاس لے آئے[2]۔

گھوڑسواری کے مقابلہ میں برابری:

۶ - لغت میں سبق (باء کے سکون کے ساتھ) کا معنی مسابقہ اور مقابلہ ہے اور سبق (باء کے فتحہ کے ساتھ) وہ مال ہے جو مسابقہ میں بازی کے طور پر رکھا جائے۔

اور اس کا اصطلاحی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے[3]۔

اونٹ اور گھوڑے میں مقابلہ مشروع ہے، خواہ انعام کے ساتھ ہو، اس لئے کہ اس میں جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری ہے اور فقہاء نے مسابقہ اور اس کے انعام کے حلال ہونے کی کچھ شرائط متعین کی ہیں، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ دو مسابقہ کرنے والے جانوروں میں برابری ہو کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے سے آگے بڑھ جانا ممکن ہو، اگر انعام کی شرط مقابلہ کرنے والوں کی طرف سے ہو تو اس کو جائز بنانے کے لئے جو تیسرا جانور ہوگا، اس کا بھی ان دونوں جانوروں کے مساوی ہونا ضروری ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: تیراندازی اور گھوڑسواری اور اونٹ کے مسابقہ میں کوئی حرج نہیں ہے، اور انعام حلال اور طیب ہے اگر مسابقہ میں ایک جانب سے مال کی شرط ہو اور اگر دونوں جانب سے شرط ہو تو حرام ہے، اس لئے کہ یہ جوا ہو جائے گا، البتہ اس وقت جائز ہے جب کہ وہ دونوں کسی تیسرے حلال کرنے والے کو اپنے ساتھ شامل کرلیں کہ اس کا گھوڑا دونوں کے گھوڑوں کے ہمسر ہو، اور یہ ممکن ہو کہ ان دونوں سے سبقت کرجائے گا، ورنہ جائز نہیں ہے، یعنی اگر اس کا جیتنا یا ہارنا یقینی ہو تو جائز نہیں ہے[1]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أدخل فرسا بين فرسين و هو لا يؤمن أن يسبق فليس بقمار، ومن أدخل فرسا بين فرسين و قد أمن أن يسبق فهو قمار**"[2] (جو دو گھوڑوں کے درمیان ایک گھوڑے کو داخل کرے اور اس گھوڑے کے ہار جانے کا یقین نہ ہو تو

(۱) نیل الأوطار (۷/ ۲۷۲) میں ہے کہ پکارنے والا عتبہ بن ربیعہ تھا۔

(۲) سیرت النبی ﷺ: اس کے مؤلف ابن اسحاق ہیں اور ابن ہشام نے اس کی تہذیب کی ہے (۲/ ۴۵۵، ۴۵۶ شائع کردہ مکتبہ محمد علی صبیح قاہرہ)، بدر کے دن مبارزت کے واقعہ کی روایت ابن اسحاق نے المغازی میں کی ہے جیسا کہ سیرت ابن ہشام (۱/ ۶۲۵ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) لسان العرب مادہ: "سبق"، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۵۲۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۵۸۔

(۲) حدیث: "من أدخل فرساً بين فرسين وهو لا يؤمن أن يسبق فليس بقمار، ومن أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن يسبق فهو قمار" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶، ۶۷، تحقیق عزت عبید الدعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد ضعیف ہے (التلخیص لابن حجر ۴/ ۱۶۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

یہ قمار نہیں ہے، اور جو دو گھوڑوں کے درمیان ایک ایسا گھوڑا داخل کرے جس کے ہار جانے کا یقین ہو تو یہ قمار ہے)۔

اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ گھوڑے گھوڑے میں، اونٹ اونٹ میں، اونٹ گھوڑے میں، اور تیراندازی میں انعام کے ساتھ مسابقہ جائز ہے اگر انعام ایسا ہو کہ جس کی بیع صحیح ہو اور ابتداء، انتہاء اور سواری متعین ہو، پھر سواری کی شرح میں وہ کہتے ہیں کہ گھوڑے یا اونٹ کا تیز رفتاری میں تقریبا برابر ہونا ضروری ہے، اور ہر ایک اس بات سے ناواقف ہو کہ اس کا گھوڑا سبقت کرے گا یا اس کے ساتھی کا گھوڑا سبقت کرے گا، اگر ایک کو قطعی یقین ہو کہ ایک گھوڑا دوسرے سے تیز رفتار ہے تو جائز نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: مسابقہ کی شرط یہ ہے کہ ابتداء وانتہاء کا علم ہو، دونوں میں کفاءت ومساوات ہو، دو متعین گھوڑے ہوں اور ہر ایک کے سبقت کرنے کا امکان ہو......، چنانچہ اگر ایک ضعیف وکمزور ہو اور اس کے پیچھے رہ جانے کا یقین ہو یا ایک ماہر وتیز رفتار ہو اور اس کے آگے بڑھ جانے کا یقین ہو تو جائز نہیں ہے (۲)۔

اور حنابلہ نے کہا: شرط یہ ہے کہ تیسرے شخص کا گھوڑا ان دونوں کے گھوڑوں کے مساوی ہو (۳) یا اس کا اونٹ ان دونوں کے اونٹ کے برابر ہو، چنانچہ اگر برابر نہ ہو مثلاً ان دونوں کے گھوڑے عمدہ اور تیز رفتار ہوں اور اس کا گھوڑا سست ہو تو وہ جوا ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من أدخل فرسا بين فرسين وهو لايؤمن أن يسبق فليس بقمار، و من أدخل فرسا بين فرسين و قد أمن أن يسبق فهو قمار**" (جو شخص دو گھوڑوں کے درمیان ایک گھوڑے کو داخل کرے اور اس کو اس گھوڑے کے ہار جانے کا یقین نہ ہو تو یہ قمار نہیں ہے اور جو شخص دو گھوڑوں کے درمیان ایک ایسا گھوڑا داخل کرے جس کے ہار جانے کا یقین ہو تو یہ قمار ہے)، اور اس لئے بھی کہ اس کا ہار جانا یقینی ہے تو اس کا موجود ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، اور اگر ان دونوں کے مساوی ہو تو جائز ہے۔

اور مسابقہ میں شرط یہ ہے کہ دونوں جانور ایک جنس کے ہوں، چنانچہ اگر دونوں دو الگ جنس کے ہوں جیسے گھوڑا اور اونٹ تو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اونٹ گھوڑے سے سبقت نہیں کرسکتا تو اس مسابقہ سے مقصد حاصل نہیں ہوگا (۱)۔

---

(۱) شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۲ طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۳۔

(۳) محلل وہ تیسرا گھوڑا ہے جو دو گھوڑوں کے مسابقہ میں داخل ہوا گر وہاں دو مسابقہ کرنے والوں کی طرف سے مال ہو۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۵۸، ۶۶۱۔

تکبیر

تعریف:

۱- لغت میں تکبیر کا معنی تعظیم ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: "وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ" (۱) (اور اپنے پروردگار کی بڑائی بیان کیجئے) یعنی عظمت بیان کرو، اور یہ "اللہ أکبر" کہنا ہے (۲)۔

روایت میں آیا ہے کہ جب آیت: "وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ" نازل ہوئی تو حضور ﷺ نے "اللہ اکبر" فرمایا، حضرت خدیجہؓ نے اللہ اکبر کہا اور خوش ہوئیں اور انہیں یقین ہوگیا کہ یہ وحی ہے (۳)۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

تسبیح، تہلیل اور تحمید:

۲ - ان الفاظ اور لفظ تکبیر کے درمیان تعلق یہ ہے کہ یہ سب الفاظِ مدح ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالی کی تعریف اور عظمت بیان

(۱) سورۂ مدثر/۳۔

(۲) الصحاح، ترتیب القاموس المحیط: مادہ "کبر"، عمدۃ القاری ۵/۲۶۸۔

(۳) حدیث: "لما نزل "و ربک فکبر" قال رسول اللہ ﷺ: "اللّٰہ أکبر" فکبرت خدیجۃ و فرحت......" کا ذکر صاحب العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر (۱/۲۳۹ طبع دار إحیاء التراث العربی) نے کیا ہے، ہمارے پیش نظر کتب حدیث میں یہ روایت ہمیں نہیں ملی۔

(۴) العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/۲۳۹ طبع دار احیاء التراث العربی، بدائع الصنائع ۱/۱۳۰۔

کی جاتی ہے (۱)۔

چنانچہ جس نے سبحان اللہ تعالی کہا اس نے اللہ تعالی کی عظمت بیان کی اور اس نے اس کو نقص کی صفات اور حدوث کی علامات سے منزہ اور پاک قرار دیا، لہذا وہ اللہ تعالی کے لئے عظمت اور قدیم ہونے کا وصف ثابت کرنے والا ہوگیا۔ اسی طرح اگر اس نے " لاالہ الااللہ" کہا، اس لئے کہ جب اس نے اللہ کی وحدانیت اور اس کے معبود ہونے کو بیان کیا تو اس کے لئے عظیم اور قدیم ہونے کا وصف ثابت کیا، کیونکہ ان دو اوصاف کے بغیر معبود ہونا ثابت نہیں ہوسکتا، بلکہ محال ہے (۲)۔

اسی طرح تحمید سے مراد کثرت سے اللہ تعالی کی ثناء اور تعریف بیان کرنا ہے، کیونکہ درحقیقت وہی تعریف کا مستحق ہے (۳)۔

تکبیر کے احکام:

اول
نماز میں تکبیر

تکبیر تحریمہ:

۳- تکبیر تحریمہ نماز کا ایک فرض ہے۔ تکبیر سے مراد یہ ہے کہ نمازی نماز شروع کرتے وقت اللہ اکبر کہے یا ایسا ذکر کرے جس سے نماز شروع کرنے والا ہوجائے۔

اس کے احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تکبیرۃ الإحرام"۔

الف- تکبیراتِ انتقالیہ:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تکبیراتِ انتقالیہ سنت ہیں (۴)۔

(۱) قواعد الأحکام لعز بن عبد السلام ۲/۲۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۱۳۰۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۰/۲۶۵ طبع کویت۔

(۴) المجموع للنووی ۳/۳۹۷ شائع کردہ السّلفیہ، الفتوحات الربانیہ ۲/۱۶۴، المغنی ۱/۵۰۲، الدسوقی ۱/۲۴۹، الفتاوی الہندیہ ۱/۷۲، عمدۃ القاری

ابن المنذر نے کہا کہ حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر، حضرت جابر، قیس بن عبادہ، شعبی، اوزاعی، سعید بن عبدالعزیز، ابوحنیفہ، مالک اور شافعی اسی کے قائل ہیں، ابن بطال نے حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن زبیر، مکحول، نخعی اور ابوثور سے بھی یہی نقل کیا ہے(۱)۔

جمہور کی دلیل ''بے سلیقہ نماز پڑھنے والے'' کی حدیث ہے، حضور علیہ السلام نے اس کو نماز کا طریقہ بتایا، اس کو نماز کے واجبات کی تعلیم دی، تو اس میں تکبیر تحریمہ کا ذکر کیا، لیکن تکبیراتِ انتقالیہ کا ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ یہ بیان کا موقع اور وقت تھا اور اس وقت تاخیر ناجائز تھی(۲)۔

جن احادیث سے ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر ثابت ہوتی ہے وہ استحباب پر محمول ہیں، مثلاً مسلم شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ جب رسول اللہ علیہ السلام نماز پڑھنے کے لئے کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے، پھر رکوع کے وقت تکبیر کہتے، رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے ''سمع الله لمن حمده'' کہتے پھر کھڑے کھڑے ''ربنا ولک الحمد'' کہتے، پھر جب سجدہ کے لئے جھکتے تو تکبیر کہتے، سجدہ سے سر اٹھاتے وقت بھی تکبیر کہتے، پھر سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے پھر جب سر اٹھاتے تو تکبیر کہتے، نماز کے پورے ہونے تک تکبیر کہتے اور دو رکعات کے بعد جب قیام کرتے تو تکبیر کہتے تھے(۳)۔

= ۵۸/۲، صحیح مسلم بشرح النووی ۹۸/۴ طبع المصر یہ از ہر۔

(۱) عمدۃ القاری ۸۵/۶، المجموع ۳۹۷/۳۔

(۲) المجموع ۳۹۷/۳، صحیح مسلم بشرح النووی ۹۸/۴۔ حدیث: ''المسیء صلاتہ'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۷۷/۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر......'' کی روایت مسلم (۲۹۳/۱ طبع عیسی البابی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نشست و برخاست کے وقت تکبیر ثابت ہے، البتہ رکوع سے اٹھتے وقت ''سمع الله لمن حمده'' کہتے(۱)۔

حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام ہر جھکتے، اٹھتے اور نشست و برخاست کے وقت تکبیر کہتے تھے، حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کا بھی یہی معمول تھا(۲)۔

امام احمد سے مشہور روایت یہ ہے کہ ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر واجب ہے، اسحاق بن راہویہ اور داؤد کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے اس کا حکم فرمایا ہے، آپ کا حکم وجوب کے لئے ہے، اور خود حضور علیہ السلام کا یہی معمول رہا ہے۔ اور آپ کا فرمان ہے: ''صلوا كما رأيتموني أصلي''(۳) (جیسے تم نے مجھ کو نماز پڑھتے دیکھا اسی طرح نماز پڑھو)۔

سنن ابی داؤد میں علی بن یحیی بن خلاد کی اپنے چچا سے روایت ہے، انہوں نے حضور علیہ السلام کا یہ فرمان نقل کیا ہے: ''لاتتم صلاة لأحد حتى يتوضأ - إلى قوله - ثم يكبر، ثم يركع حتى تطمئن مفاصله، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حتى يستوي قائماً، ثم يقول: الله أكبر، ثم يسجد حتى يطمئن ساجداً، ثم يقول: الله أكبر ويرفع رأسه حتى يستوي

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۹۷/۴۔

(۲) المجموع ۳۹۸/۳۔

حدیث: ''كان رسول الله ﷺ يكبر في كل خفض ورفع و قيام وقعود......'' کی روایت ترمذی (۳۳/۲، ۳۴ طبع مصطفی البابی) نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن صحیح ہے، اور احمد (۳۶۶/۵ طبع المعارف) نے کی ہے، محقق شیخ احمد شاکر نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث: ''صلوا كما رأيتموني أصلي'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۱/۲ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن حویرث سے کی ہے۔

قاعداً، ثم يقول: الله أكبر، ثم يسجد حتى تطمئن مفاصله، ثم يرفع رأسه فيكبر، فإذا فعل ذلک فقد تمت صلاته"[1] (وضو کے بغیر کسی کی نماز نہیں ہوگی، آگے آپ ﷺ نے فرمایا: پھر تکبیر کہے، پھر رکوع میں جائے اور اس میں اتنی دیر رہے کہ ہر جوڑ اپنی جگہ پر آجائے، پھر سمع الله لمن حمده کہے، یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہوجائے، پھر الله اکبر کہے، پھر سجدہ میں جائے، اور سجدہ میں رہے یہاں تک کہ اطمینان ہوجائے، پھر الله اکبر کہے، اور اپنا سر اٹھائے، یہاں تک کہ سیدھا بیٹھ جائے، پھر الله اکبر کہے پھر سجدہ میں جائے اور اتنی دیر رہے کہ ہر جوڑ اپنی جگہ پر آجائے، پھر سر اٹھاتے ہوئے تکبیر کہے، اگر اس نے اس طرح سے کرلیا تو اس کی نماز مکمل ہوگئی)، یہ حدیث تکبیر کے وجوب کے متعلق صریح ہے۔

نیز اس لئے کہ ان اذکار کے مقام، نماز کے ارکان ہیں، لہذا ان میں ذکر واجب ہوگا جیسا کہ قیام میں (۲)۔

ابوعمر نے کہا: بعض اہل علم نے کہا کہ تکبیر محض امام کی نقل وحرکت کو بتانا اور نماز کا شعار وعلامت ہے، سنت نہیں، الا یہ کہ باجماعت نماز ہو، البتہ تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے تکبیر کہہ لینے میں کوئی حرج نہیں (۳)۔

تکبیراتِ انتقالیہ کے مشروع ہونے کی حکمت:

۵ - جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ مکلّف کو ابتداءِ نماز میں تکبیر کے ساتھ ساتھ نیت کا حکم دیا گیا ہے، اور حق یہ تھا کہ یہ نیت اخیر نماز تک برقرار رہے، لہذا دورانِ نماز اس عہد ووعدہ کی تجدید کے لئے تکبیر کا حکم دیا گیا جو نیت کی علامت ہے[1]۔

تکبیراتِ انتقالیہ کو کھینچنا اور مختصر کہنا:

۶ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے، شافعیہ کے یہاں جدید اور یہی صحیح ہے، (اور فقہاء حنابلہ کی عبارتوں سے یہی معلوم ہوتا ہے) کہ ہر رکن کے شروع میں تکبیر کہنا، اور اس کو اگلے رکن تک کھینچنا مستحب ہے، تاکہ نماز کا کوئی حصہ ذکر سے خالی نہ رہے، لہذا رکوع میں جاتے وقت تکبیر کا آغاز کرے، اور اس کو اس قدر کھینچے کہ رکوع کی حد تک پہنچ جائے، پھر رکوع کی تسبیح شروع کرے، اور تکبیر کا آغاز سجدہ میں جانے کے لئے جھکتے وقت کرے، اور اس کو اس قدر کھینچے کہ پیشانی زمین پر رکھ دے، پھر سجدہ کی تسبیح شروع کرے، اسی طرح پہلے تشہد سے اٹھنے کے لئے تکبیر کا آغاز اٹھتے وقت کرے، اور اس کو اس قدر کھینچے کہ سیدھا کھڑا ہوجائے۔

مالکیہ نے اس سے دو رکعت کے بعد کھڑے ہونے کے لئے تکبیر کو مستثنی کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا کہ دو رکعت کے بعد کھڑے ہونے کے لئے جب تک سیدھا کھڑا نہ ہوجائے گا تو تکبیر نہیں کہے گا، کیونکہ یہ نماز کا آغاز کرنے والے کی طرح ہے، اور حضرت عمر بن عبدالعزیز سے یہی مروی ہے۔

شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قدیم قول یہ ہے کہ تکبیر میں اختصار کرے اور اس کو نہ کھینچے (۲)۔

---

(۱) حدیث: "لا تتم صلاة لأحد من الناس حتى يتوضأ...... إلى قوله ثم يكبر......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۳۶ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۲/ ۱۰۰، ۱۰۲ طبع مصطفی البابی) نے حضرت رفاعہ بن رافع سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰۲، ۵۰۳، المجموع ۳/ ۴۱۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۴/ ۹۸۔

(۳) عمدۃ القاری ۶/ ۵۸۔

(۱) عمدۃ القاری ۶/ ۵۹ طبع المنیریہ۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۴، الدسوقی ۱/ ۲۴۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵۰، قلیوبی ۱/ ۱۵۵، صحیح مسلم بشرح النووی ۴/ ۹۹، الفتوحات الربانیہ ۲/ ۱۶۲، أسرار الصلاۃ ومہماتہا للغزالی رص ۱۰۲ شائع کردہ دارالتراث العربی، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۴۲، ۴۴۹۔

تکبیراتِ انتقالیہ کے ترک سے متعلق احکام "سجود السہو" کے تحت دیکھے جائیں۔

ب: نماز عیدین میں تکبیرات زوائد:

۷ - مالکیہ اور حنابلہ نے کہا کہ نماز عیدین میں پہلی رکعت میں چھ اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات ہیں۔ مدینہ کے فقہاء سبعہ، نیز عمر بن عبد العزیز، زہری اور مزنی سے یہی مروی ہے(۱)۔

ان کی دلیل حضرت ابن عمر کی یہ روایت ہے کہ میں نے عید الاضحیٰ اور عید الفطر کی نماز میں حضرت ابو ہریرہ کے ساتھ شرکت کی، انہوں نے پہلی رکعت میں قراءت سے قبل سات تکبیرات اور دوسری رکعت میں قرأت سے قبل پانچ تکبیرات کہیں۔

نیز حضرت عمرو بن عوف مزنی سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے عیدین میں پہلی رکعت میں قرأت سے قبل سات تکبیرات اور دوسری رکعت میں قرأت سے قبل پانچ تکبیرات کہیں (۲)۔

یوں لگتا ہے کہ یہ لوگ پہلی رکعت کی سات تکبیروں میں تکبیر تحریمہ کو شمار کرتے ہیں، اسی طرح دوسری رکعت میں جو پانچ تکبیریں ہیں، ان میں اٹھنے کی تکبیر کو بھی شمار کرتے ہیں، اس وجہ سے کہ اہل مدینہ کا عمل یہی تھا (۳)۔

حنفیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ نماز عیدین میں چھ زائد تکبیرات ہیں، تین پہلی رکعت میں اور تین دوسری رکعت میں۔ ابن مسعود، ابو موسیٰ اشعری، حذیفہ بن الیمان، عقبہ بن عامر، ابن الزبیر، ابو مسعود البدری، حسن بصری، محمد بن سیرین، ثوری اور علماء کوفہ کی یہی رائے ہے، اور ابن عباس سے ایک روایت یہی ہے (۱)۔

ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں مسروق کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود ہم کو عیدین میں نو تکبیریں بتاتے تھے، پانچ پہلی رکعت میں اور چار دوسری رکعت میں، دونوں رکعات میں قراءتوں کو ملاتے تھے، پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ اور تکبیرات زوائد اور رکوع کی تکبیر، اور دوسری رکعت میں چار تکبیرات، تین تکبیرات زوائد اور ایک تکبیر رکوع ہیں (۲)۔

شافعیہ نے کہا: تکبیراتِ زوائد پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ ہیں (۳)، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عیدین میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ بارہ تکبیرات کہتے تھے (۴)، نیز عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید الفطر کی پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات تکبیر تحریمہ کے علاوہ کہتے تھے (۵)۔

---

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۳۴۵ شائع کردہ دار المعرفہ، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۱۷، الإفصاح ۱/ ۱۱۶، المجموع ۵/ ۲۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۸۰۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كبر في العيدين في الأولى سبعا قبل القراءة وفي......" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۱۶ طبع مصطفیٰ البابی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۰۷ طبع عیسی البابی) نے حضرت عمرو بن عوفؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے، اور اس باب کی یہ سب سے بہتر روایت ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۱۷ شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی ۲/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

---

(۱) البنایہ ۲/ ۸۶۳، ۸۶۴، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۷، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/ ۱۱۶، المجموع ۵/ ۲۰ شائع کردہ السلفیہ، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۱۷۔

(۲) البنایہ ۲/ ۸۶۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸ طبع الحلبی۔

(۳) المجموع ۵/ ۱۵، ۱۷، المغنی ۲/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

(۴) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يكبر في العيدين اثنتي عشرة تكبيرة سوى......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۸۰ طبع عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲/ ۴۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے۔
ابن حجر نے کہا: اس کا مدار ابن لہیعہ پر ہے جو ضعیف ہے (التلخیص الحبیر ۲/ ۸۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۵) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كان يكبر في الفطر في الأولى سبعا و في الثانية......" کی روایت ابن الجارود نے المنتقی (ص ۲۶۲ طبع المدنی) میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن رسول الله ﷺ كبر فى العيد يوم الفطر سبعاً فى الأولى وخمسا فى الآخرة سوى

عینی نے تکبیراتِ زوائد کے بارے میں انیس اقوال ذکر کئے ہیں، اور کہا کہ اس کے متعلق اختلاف اس بات پر محمول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مختلف حالات میں اسے کیا ہے، کیونکہ جب اس میں قیاس کا دخل نہیں تو اس کا محمل یہی ہوگا کہ ہر صحابی نے اپنا قول رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے، اور ہر تابعی نے اپنا قول کسی صحابی سے نقل کیا ہے(۱)۔

تکبیراتِ زوائد کا محل، ان کے درمیان ذکر، ان میں ہاتھوں کو اٹھانا، ان کو بھولنا ان سب سے متعلق احکام ''صلاۃ العیدین'' کے تحت دیکھے جائیں۔

ج- عیدین کے دونوں خطبوں کے شروع میں تکبیر:

۸- مستحب ہے کہ امام نماز عیدین کے پہلے خطبہ کے شروع میں نو تکبیرات اور دوسرے خطبہ کے شروع میں سات تکبیرات کہے، یہ تکبیرات خطبہ میں داخل نہیں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے۔

امام مالک نے کہا: سنت یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے خطبہ کا آغاز تکبیر سے کرے، لیکن اس میں کوئی حد نہیں ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''خطبہ''۔

د- نماز استسقاء میں تکبیر:

۹- نماز استسقاء کے قائل جمہور علماء مثلاً امام مالک، ثوری، اوزاعی،

= تکبیرة الصلاة''، اور بیہقی (۳/ ۲۸۵ طبع دار المعرفہ) نے اس کی روایت کرنے کے بعد اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) البنایہ ۲/ ۸۶۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷۵ طبع دوم، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۰، مواہب الجلیل ۱/ ۱۹۷، المجموع شرح المہذب ۵/ ۲۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۸۵، کشاف القناع ۱/ ۵۵، ۵۶ طبع الریاض۔

اسحاق، احمد (مشہور روایت میں)، ابوثور اور امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سے محمد اور ابو یوسف وغیرہ کی رائے ہے کہ نماز استسقاء میں عام نمازوں کی طرح ایک تکبیر تحریمہ کہے گا(۱)، اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن زید کی یہ روایت ہے: ''**استسقی النبي ﷺ فصلی رکعتین وقلب رداءہ**''(۲) (رسول اللہ ﷺ نے استسقاء کی نماز دو رکعت پڑھی اور اپنی چادر کو الٹ لیا)، حضرت ابوہریرہؓ سے بھی قریب قریب اس طرح منقول ہے، اس میں تکبیر کا ذکر نہیں ہے(۳)، تو سمجھا جائے گا کہ مطلق نماز کی طرح پڑھی جیسا کہ طبرانی نے اپنی سند سے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے: ''**أن رسول اللہ ﷺ استسقی فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءہ، ثم نزل فصلی رکعتین ولم یکبر فیھما إلا تکبیرة**''(۴) (رسول

(۱) عمدۃ القاری ۷/ ۳۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۳۱، البنایہ ۲/ ۹۱۶، شرح الصغیر ۱/ ۵۳۷، الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۳۱۲۔

(۲) حدیث: ''استسقی النبي ﷺ فصلی رکعتین......'' کے الفاظ بخاری کے نزدیک یہ ہیں: ''عن عبد اللہ بن زید أن النبي ﷺ خرج إلی المصلی فاستسقی، فاستقبل القبلة، وقلب رداءہ، فصلی رکعتین'' (حضرت عبداللہ بن زید سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ عیدگاہ کی طرف نکلے اور استسقاء پڑھی تو قبلہ کا رخ کیا، اپنی چادر الٹ دی اور دو رکعت نماز پڑھی) اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۱۱ طبع عیسی البابی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: ''وروی أبوھریرہ نحوہ ولم یذکر التکبیر'' کی روایت احمد (۲/ ۳۲۶ طبع المکتب الإسلامی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۰۳، ۴۰۴ طبع عیسی البابی) نے کی ہے، بوصیری نے کہا: یہ اسناد صحیح ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں (الزوائد ۱/ ۱۵۰ طبع دار العربیہ)۔

(۴) حدیث: ''أن رسول اللہ ﷺ استسقی فخطب قبل الصلاة و استقبل القبلة......'' کو ہیثمی نے مجمع الزوائد میں مطولاً نقل کیا ہے، اور اس کو ''الأوسط'' میں طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا: اس میں مجاشع بن عمرو ہے، ابن معین نے اس کے بارے میں کہا: میں اس کو ایک جھوٹا سمجھتا ہوں (مجمع الزوائد ۲/ ۲۱۳ طبع مکتبۃ القدسی)۔

اللہ علیہ وسلم نے بارش کے لئے دعا کی تو نماز سے قبل خطبہ دیا اور قبلہ کی طرف رخ کیا، اور اپنی چادر کو پلٹا پھر منبر سے اترے اور دو رکعت نماز پڑھی اور ان میں صرف ایک تکبیر کہی)۔

نماز استسقاء کی کیفیت کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ نے کہا کہ اس میں تکبیرات عید کی طرح تکبیر کہے گا، پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ، یہی سعید بن المسیب، عمر بن عبدالعزیز، مکحول اور محمد بن جریر طبری کا قول ہے، اور یہی ابن عباس سے منقول ہے (۱)۔

اس کی دلیل یہ اثر ہے کہ مروان نے حضرت ابن عباس کے پاس استسقاء کی سنت کے بارے میں دریافت کرنے کے لئے بھیجا، تو حضرت ابن عباس نے فرمایا: "**سنة الاستسقاء الصلاة في العيدين، إلا أن رسول الله ﷺ قلب رداءه، فجعل يمينه يساره ويساره يمينه وصلى ركعتين كبر في الأولى سبع تكبيرات وقرأ "سبح اسم ربك الأعلى" وقرأ في الثانية "هل أتاك حديث الغاشية" وكبر خمس تكبيرات**" (۲) (استسقاء کی سنت عیدین کی نماز کی طرح ہے، البتہ رسول اللہ علیہ وسلم نے اپنی چادر الٹ لی تھی، جو حصہ دائیں طرف تھا اس کو بائیں طرف اور جو حصہ بائیں طرف تھا اس کو دائیں طرف کرلیا تھا، دو رکعت نماز پڑھی تھی، پہلی رکعت میں سات تکبیریں کہی، "**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى**" پڑھا، اور دوسری رکعت میں "**هل أتاك حديث الغاشية**" پڑھ کر پانچ تکبیرات کہیں)۔

نماز استسقاء کے طریقہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استسقاء"، فقرہ/۱۶، ج ۳۔

ھ - جنازہ کی تکبیرات:

۱۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جنازہ کی تکبیرات رکن ہیں، ان کے بغیر جنازہ کی نماز صحیح نہیں ہوگی (۱)۔

رہی تکبیرات جنازہ کی تعداد تو جمہور علماء (مثلاً ائمہ اربعہ، محمد بن الحنفیہ، عطاء بن ابی رباح، محمد بن سیرین، نخعی، سوید بن غفلہ اور ثوری) نے کہا: تکبیراتِ جنازہ چار ہیں۔ اس لئے کہ ثابت ہے: "**عن النبي ﷺ أن آخر صلاة صلاها على النجاشي كبر أربعاً وثبت عليها حتى توفي**" (۲) (حضور علیہ وسلم نے آخری نماز جنازہ نجاشی کی ادا کی، جس میں چار تکبیرات کہیں اور تاحیات اسی پر قائم رہے)۔

یہ ثابت ہے کہ حضرت ابوبکر نے حضور علیہ وسلم کی نماز جنازہ پڑھی تو چار تکبیرات کہیں، حضرت صہیب نے حضرت عمر کی نماز جنازہ پڑھی تو چار تکبیرات کہیں، حضرت حسن نے حضرت علیؓ کی نماز جنازہ پڑھی تو چار تکبیرات کہیں اور حضرت عثمان نے حضرت خباب کی نماز جنازہ پڑھی تو چار تکبیرات کہیں (۳)۔

---

(۱) المجموع ۵/۷۳، ۷۴، المغنی ۲/۴۳۱، البنایہ ۲/۹۱۶، عمدۃ القاری ۷/۳۴۔

(۲) حدیث: "سنة الاستسقاء الصلاة في العيدين إلا أن رسول الله ﷺ قلب رداءه......" کی روایت بیہقی (۳/۳۴۷ طبع دارالمعرفہ) نے کی ہے، ابن الترکمانی نے الجوہر النقی (۳/۳۴۷ طبع دارالمعرفہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۱) المجموع ۵/۲۳۰، أسرار الصلاۃ و مہماتہا للغزالی ص ۳۳۴، الدر المختار ۱/۵۸۳، الشرح الصغیر ۱/۵۵۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۹۲۔

(۲) حدیث: "أن آخر صلاة صلاها على النجاشي كبر أربعا" کی روایت حاکم (۱/۳۸۶ طبع دارالکتاب العربی) نے کی ہے، ذہبی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اس کی اصل بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: "أن النبي ﷺ صلى على أصحمة النجاشي فكبر أربعا" (نبی علیہ وسلم نے اصحمہ نجاشی پر جنازہ کی نماز پڑھی تو چار تکبیر کہی)، اس کی روایت بخاری (۳/۲۰۲ طبع السلفیہ) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۳) عمدۃ القاری ۸/۱۱۶، المجموع ۵/۲۲۹، ۲۳۱، شائع کردہ السلفیہ، البنایہ ۲/۹۹۲، ۹۹۵، الدر المختار ۱/۵۸۳، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۸۵، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۳۴۷، شائع کردہ دارالمعرفہ، الشرح الصغیر ۱/۵۵۳، الإفصاح لابن ہبیرہ ص ۱۲۹۔

بعض حضرات مثلاً عبدالرحمٰن بن ابی لیلی، حضرت حذیفہ کے آزادکردہ غلام عیسی، حضرت معاذ کے تلامذہ اور امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سے ابویوسف کی رائے ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، اور حازمی نے کہا کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیر کی رائے رکھنے والوں میں ابن مسعود، زید بن ارقم اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہم ہیں۔

ایک جماعت نے کہا: سات تکبیریں کہے، یہ زر بن حبیش سے مروی ہے۔

حضرت ابن عباس، انس بن مالک اور جابر بن زید نے کہا: تین تکبیریں کہے۔

ابن قدامہ نے کہا: نماز جنازہ میں سنت چار تکبیریں ہیں، اس سے زیادہ تکبیریں مسنون نہیں، اور ان میں کمی کرنا ناجائز ہے(۱)۔

تکبیراتِ جنازہ میں ہاتھوں کو اٹھانے اور امام کی متابعت کے احکام، اسی طرح جنازہ کی تکبیریں جس کی چھوٹ جائے اس کے احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاة الجنازة"۔

دوم
نماز سے باہر تکبیر

اذان میں تکبیر:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اذان کے شروع میں چار تکبیرات ہیں(۲)۔

شرح مشکاۃ میں ہے: اس عظیم ترین مقام کی حیثیت کی رعایت میں، اس پر دلالت کرنے والے لفظ کو چار بار کہا گیا، تاکہ اس کی عظمت ورفعت ظاہر ہو(۳)۔

(۱) عمدۃ القاری ۸/۱۱۶، المجموع ۵/۲۳۱، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۸۵۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/۴۰۴، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/۸۰، بدائع الصنائع ۱/۱۴۷، نہایۃ المحتاج ۱/۳۹۰۔
(۳) الفتوحات الربانیہ ۲/۸۳۔

مالکیہ اور حنفیہ میں ابویوسف کی رائے ہے کہ اذان کے شروع میں تکبیر دوبار ہے، انہوں نے کلمۂ شہادتین پر قیاس کیا ہے، کیونکہ کلمۂ شہادتین کو دوبار ادا کیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ مدینہ میں سلف کا عمل یہی ہے(۱)۔

البتہ اذان کے اخیر میں تکبیر صرف دوبار ہے اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے۔

الفاظ اذان کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اذان"، فقرہ/۱۰، ج ۲۔

اقامت میں تکبیر:

۱۲- اقامت کے شروع میں جمہور کے نزدیک تکبیر دوبار اور حنفیہ کے نزدیک چار بار ہے۔

البتہ اقامت کے آخر میں بالاتفاق دوبار تکبیر ہے(۲)۔

اقامت کا طریقہ اصطلاح "اقامت"، فقرہ/۷، ج ۶ میں دیکھا جائے۔

فرض نماز کے معاً بعد بلند آواز سے تکبیر:

۱۳- جمہور فقہاء کے نزدیک فرض نماز کے بعد بلند آواز سے تکبیر اور ذکر مستحب نہیں ہے، امام شافعی نے ان احادیث کو جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام بلند آواز سے ذکر کرتے تھے اس بات پر محمول کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے صحابہ کرام کو ذکر کا طریقہ سکھانے کے لئے بلند آواز سے ذکر کیا تھا، آپ علیہ السلام کا ہمیشہ یہ معمول نہ تھا۔

مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"كنت أعرف انقضاء صلاة النبي ﷺ بالتكبير"**(۳) (میں حضور علیہ السلام کی

(۱) الشرح الصغیر ۱/۲۴۸، ۲۴۹، بدائع الصنائع ۱/۱۴۷۔
(۲) المغنی ۱/۴۰۶، بدائع الصنائع ۱/۱۴۸، الشرح الصغیر ۱/۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۱/۳۹۰۔
(۳) حدیث: "كنت أعرف انقضاء صلاة النبي ﷺ بالتكبير" کی

نماز کے پورا ہونے کو تکبیر کی وجہ سے جان لیتا تھا)۔ امام شافعی نے کہا: میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ امام اور مقتدی نماز سے فراغت کے بعد اللہ کا ذکر آہستہ سے کریں، ہاں اگر تعلیم دینے کا مقصد ہو تو تعلیم دے دیں، لیکن پھر آہستہ ہی کریں (۱)۔

نماز کے باہر دعاؤں اور اذکار کی تفصیل اور بآواز بلند اور آہستہ کہنے میں سے کون افضل ہے اس کے بارے میں دیکھئے: اصطلاح ''ذکر'' اور ''إسرار'' فقرہ/ ۲۰، ج ۴۔

عیدگاہ کے راستہ میں تکبیر:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عیدالاضحیٰ میں عیدگاہ کے راستہ میں بلند آواز سے تکبیر کہنا جائز ہے، البتہ عیدالفطر میں بلند آواز سے تکبیر کہنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے، ان کی دلیل فرمان باری ہے: ''وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدَاكُمْ'' (۲) (اور اللہ کی بڑائی کیا کرو، اس پر کہ تمہیں راہ بتادی)، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: یہ عیدالفطر کے بارے میں وارد ہے، اس لئے کہ اس کا عطف ''وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ'' (۳) (اور یہ (چاہتا ہے) کہ تم شمار کی تکمیل کرلیا کرو) پر ہے، گنتی پوری کرنے سے مراد رمضان کا روزہ پورا کرنا ہے (۴)۔

نیز یہ کہ نافع نے حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے: **''أن رسول الله ﷺ كان يخرج في العيدين مع الفضل بن عباس وعبد الله بن عباس وجعفر والحسن والحسين وأسامة بن زيد وزيد بن حارثة وأيمن ابن أم أيمن رافعاً صوته بالتهليل والتكبير ويأخذ طريق الحدادين حتى يأتي المصلى''** (۱) (رسول اللہ ﷺ عیدین میں فضل بن عباس، عبداللہ بن عباس، جعفر، حسن، حسین، اسامہ بن زید، زید بن حارثہ اور ایمن ابن ام ایمن کے ساتھ بلند آواز سے تہلیل وتکبیر کہتے ہوئے نکلتے تھے، اور لوہاروں کے راستہ سے ہوتے ہوئے عیدگاہ پہنچتے تھے)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ عیدالفطر میں بلند آواز سے تکبیر نہیں کہی جائے گی، اس لئے کہ ثناء میں اصل اخفاء ہے، کیونکہ اللہ کا ارشاد ہے: ''وَاذْكُرْ رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً وَّدُوْنَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ'' (۲) (اور اپنے پروردگار کو اپنے دل میں یاد کیا کر، عاجزی اور خوف کے ساتھ، نہ کہ چلانے کی آواز سے) اور فرمان نبوی ہے: ''خير الذكر الخفي'' (۳) (سب سے اچھا ذکر، ذکر خفی ہے)۔

نیز اس لئے کہ یہ ادب اور خشوع سے زیادہ قریب اور ریاء سے بہت دور ہے۔

اور اس لئے کہ شریعت میں عیدالاضحیٰ میں بلند آواز سے تکبیر کہنا وارد ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: ''وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ'' (۴) (اور اللہ کو (ان چند) گنے ہوئے (دنوں) میں (برابر) یاد کرتے رہو)، اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا کہ اس سے مراد

= روایت بخاری (۲/ ۳۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) عمدۃ القاری ۶/ ۱۲۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) سابقہ آیت کا جز ہے۔

(۴) البنایہ ۲/ ۸۵۹، الإفصاح ۱/ ۱۱۷، المغنی ۲/ ۳۶۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲۹۔

---

(۱) المجموع ۵/ ۳۰۔
حدیث: ''كان يخرج في العيدين مع الفضل بن عباس و عبدالله بن عباس'' کی روایت بیہقی (۳/ ۲۷۹ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۲۰۵۔

(۳) حدیث: ''خير الذكر الخفي'' کی روایت احمد نے اپنی مسند (۳/ ۱۴۷۷ طبع دار المعارف) میں کی ہے، اور اس کے محقق شیخ احمد شاکر نے اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۰۳۔

ان ایام میں تکبیر کہنا ہے اور عید الفطر کا دن اس میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں شریعت کا حکم وارد نہیں ہے، اور نہ ہی عید الفطر عید الاضحیٰ کے معنی میں ہے، اس لئے کہ عید الاضحیٰ حج کے ایک رکن کے ساتھ خاص ہے، اور تکبیر افعال حج کے وقت کی علامت کے طور پر مشروع ہے، اور یہ چیز شوال میں نہیں (۱)۔

عیدین میں تکبیر کی ابتداء وانتہاء اور طریقۂ تکبیر کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ العیدین" اور "عید"۔

ایام تشریق میں تکبیر:

۱۵- فقہاء کے یہاں بالاتفاق ایام تشریق میں تکبیر مشروع ہے، ہاں اس کے حکم کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ مندوب ہے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، کرخی نے اس کو سنت کہا ہے، پھر اس کی تفسیر واجب سے کی ہے، چنانچہ کہا: تکبیر تشریق قدیم سنت ہے، اہل علم نے اس کو نقل کیا اور اس پر عمل کرنے پر اجماع کیا ہے۔

کاسانی نے کہا: واجب کو سنت کہنا جائز ہے (۳)۔

تکبیر تشریق کے طریقہ، اس کے حکم، اس کے وقت اور اس کی ادائیگی کے محل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ایام التشریق فقرہ ۱۳، ج ۷، اور اصطلاح "عید"۔

حجر اسود کے پاس تکبیر:

۱۶- خانہ کعبہ کے طواف کے ہر چکر کے آغاز میں حجر اسود کا بوسہ دینا اگر ہو سکے تو سنت ہے، اور تکبیر کہتے ہوئے کہے: **باسم الله الله أكبر**، ساتھ میں اپنے دائیں ہاتھ کو اٹھائے، اور اگر استلام نہ کر سکے تو اس کے بالکل سامنے ہونے پر تکبیر وتہلیل کرے اور اس کی طرف اشارہ کرے۔ امام بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے: "**طاف النبي ﷺ بالبيت على بعير، وكان كلما أتى على الركن أشار إليه بشيء في يده وكبر**" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے اونٹ پر کعبہ کا طواف کیا، جب رکن کے پاس پہنچتے تو ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اس کی طرف اشارہ کرتے اور تکبیر کہتے)، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۲)۔

صفا ومروہ کے درمیان سعی میں تکبیر:

۱۷- صفا ومروہ کے درمیان سعی کی ایک سنت، تکبیر ہے، اور مندوب ہے کہ (صفا مروہ پر چڑھنے اور کعبہ دکھائی دینے کے بعد) تین بار تکبیر وتہلیل کرے، پھر کہے: "**الله أكبر على ما هدانا**"، اس میں کوئی اختلاف نہیں (۳)۔

---

(۱) البنایہ ۲/ ۸۵۸، ۸۵۹۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۴۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۴، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۲/ ۵۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۹۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۵۔

---

(۱) حدیث: "طاف النبي ﷺ بالبيت على بعير و كان كلما أتى على الركن......" کی روایت بخاری (۹/ ۴۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۲۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۴ طبع دوم، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۱ طبع عیسی الحلبی مصر، المجموع شرح المہذب ۸/ ۹۸ طبع السلفیہ مدینہ منورہ، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۷۱ طبع الریاض، کشاف القناع ۲/ ۴۷۹، ۴۸۰، المبدع شرح المقنع ۳/ ۲۱۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۰ طبع دوم، بدائع الصنائع ۲/ ۱۴۸، ۱۴۹ طبع اول، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۰ طبع دار الفکر، المہذب ۱/ ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۸۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۸۵، ۳۸۶، کشاف القناع ۲/ ۴۸۶، المبدع شرح المقنع ۳/ ۲۲۵۔

وقوف عرفہ کے دوران تکبیر:

۱۸- وقوف عرفہ کے دوران ہاتھوں کو اٹھا اور پھیلا کر تکبیر کہنا: حنفیہ کے نزدیک سنت، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مندوب ہے۔

ابن عمر عرفہ میں کہتے تھے: "الله أكبر الله أكبر ولله الحمد، الله أكبر الله أكبر ولله الحمد، الله أكبر الله أكبر ولله الحمد"[۱]۔

رمی جمار کے وقت تکبیر:

۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر کنکری کی رمی کے ساتھ تکبیر سنت ہے، یعنی کہے: " بسم الله والله أكبر"، اور پہلی کنکری کے ساتھ تلبیہ بند کردے[۲]، اس لئے کہ فضل بن عباس کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ لم يزل يلبي حتى رمي جمرة العقبة"[۳] (رسول اللہ ﷺ جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ کہتے رہے)۔

ذبح اور شکار کے وقت تکبیر:

۲۰- مستحب ہے کہ انسان ذبح کے وقت، شکاری جانور کو شکار پر چھوڑتے وقت اور شکار پر تیر پھینکتے وقت کہے: "بسم الله والله أكبر"، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۱]۔

اس لئے کہ بخاری و مسلم میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، بخاری کے الفاظ یہ ہیں: "أن النبي ﷺ سمى وكبر"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے بسم اللہ کہا، اور تکبیر کہی)، اور مسلم کے الفاظ ہیں، رسول اللہ ﷺ نے کہا: "بسم الله، والله أكبر"[۳]۔ نیز عدی بن حاتم کی روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے شکار کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: "إذا رميت سهمك فاذكر اسم الله عليه، فإن وجدته قد قتل فكل"[۴] (جب اپنا تیر پھینکو تو اس پر اللہ کا نام لے لو، پھر اگر تم اس کو مرا ہوا پاؤ تو کھاؤ)، اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عید کے دن دو مینڈھے جو سفید سیاہ تھے، سینگ دار تھے، ذبح کئے اور کہا: "بسم الله، والله أكبر"[۵]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ذبح"، "صید"۔

رؤیت ہلال کے وقت تکبیر:

۲۱- مستحب ہے کہ چاند دیکھنے والا وہ دعا پڑھے جو ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب پہلی تاریخ کا چاند دیکھتے تو فرماتے:

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۳ طبع اول، شرح الزرقانی ۲/ ۲۷۹ طبع دار الفکر، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۱۱۹، المجموع شرح المہذب ۸/ ۴۰۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۱۱ طبع الریاض۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۷، شرح الزرقانی ۲/ ۲۸۲ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۱، المہذب ۱/ ۲۳۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/ ۵۰۰ طبع الریاض، المبدع شرح المقنع ۳/ ۲۲۹۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ لم يزل يلبي حتى رمي......" کی روایت بخاری (۳/ ۵۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۰۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۶، ۱۰۷، المجموع شرح المہذب ۸/ ۴۰۷، ۴۰۸، ۹/ ۸۳، ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۲، ۸/ ۵۴۱۔

(۲) حدیث: "سمى وكبر" کی روایت بخاری (۱۰/ ۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "بسم الله والله اكبر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إذا رميت سهمك فاذكر اسم الله عليه فإن ......" کی روایت بخاری (۹/ ۶۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۵) حدیث: "ذبح يوم العيد كبشين أملحين أقرنين وقال......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

"اللّٰہ أکبر الحمد للّٰہ لاحول ولا قوۃ إلا باللّٰہ إني أسألک خیر ھذا الشھر، و أعوذ بک من شر القدر، ومن سوء الحشر"[۱] (اللہ سب سے بڑا ہے تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، اللہ کے بغیر کوئی طاقت وقوت نہیں، میں اس مہینہ کی بھلائی مانگتا ہوں اور میں تقدیر کے شر سے اور حشر کے برے انجام سے تیری پناہ مانگتا ہوں)، حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے مروی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ پہلی تاریخ کا چاند دیکھتے تو کہتے: "اللھم أھله علینا بالیمن و السلامة والإسلام، ربي وربک اللّٰہ"[۲] (خدا یا! اس کو ہم پر برکت، سلامتی اور اسلام کے ساتھ طلوع فرما، میرا اور تیرا رب اللہ ہے)۔

(۱) حدیث: "کان إذا رأی الھلال......" کی روایت احمد نے اپنی مسند (۵/۳۲۹ طبع المکتب الإسلامی) میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کو عبد اللہ اور طبرانی نے روایت کیا ہے، اس میں ایک راوی کا نام ذکر نہیں کیا گیا ہے (مجمع الزوائد ۱۰/۱۳۹ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/۸۸ طبع الریاض، ریاض الصالحین للنووی رص ۳۶۵۔
حدیث: "کان إذا رأی الھلال قال اللھم أھله بالیمن و السلامة والإسلام ربي و ربک اللّٰہ" کی روایت ترمذی (۵/۵۰۴ طبع مصطفیٰ الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حسن غریب ہے، اور اس کی روایت حاکم (۴/۲۸۵ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے کی ہے۔

تکبیرۃ الإحرام

تعریف:

۱- تکبیر احرام: نمازی کا نماز شروع کرنے کے لئے "اللّٰہ أکبر" کہنا یا ہر ایسا ذکر جس کے ذریعہ وہ نماز شروع کرنے والا ہوجائے[۱]۔

نماز میں داخل ہونے کے لئے تکبیر کو تکبیر احرام اس لئے کہا گیا کہ اس کی وجہ سے وہ مباح امور حرام ہوجاتے ہیں جو نماز کے منافی ہیں[۲]۔

حنفیہ اس کو اکثر تکبیر افتتاح یا تکبیر تحریمہ کہتے ہیں[۳]۔

تحریم کا معنی کسی چیز کو حرام قرار دینا ہے اور اس میں ''ہاء'' اس کی ''اسمیت'' کو محقق کرنے کے لئے ہے[۴]۔

تکبیر کے ذریعہ نماز شروع کرنے میں حکمت: نمازی کو اس بات سے آگاہ کرنا ہے کہ وہ جس ذات کی عبادت کے لئے کھڑا ہوا ہے، اس کا مقام بہت بلند ہے، یعنی وہ ہر طرح کے کمالات سے متصف ہے، اس کے علاوہ ہر چیز حقیر وذلیل ہے، وہ کسی فانی مخلوق کے مشابہ ہو ہی نہیں سکتا، لہذا اس کے دل میں خضوع اور اعضاء و جوارح میں

(۱) التعریفات الفقہیہ للبرکتی المجددی ر ۲۳۵، تحفۃ الفقہاء ۱/۲۱۵ طبع جامعۃ دمشق، البنایہ ۲/۱۲۱۔

(۲) الطحطاوی علی الدر ۱/۲۰۲، کشاف القناع ۱/۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۱/۴۳۹۔

(۳) تحفۃ الفقہاء ۱/۲۱۵، بدائع الصنائع ۱/۱۳۰، الزیلعی ۱/۱۰۳، الہدایہ مع الشروح ۱/۲۳۹ طبع دار احیاء التراث العربی۔

(۴) العنایہ بہامش فتح القدیر ۱/۲۳۹، حاشیۃ الشلبی بہامش الزیلعی ۱/۱۰۳۔

خشوع پیدا ہوگا، اس کا دل اغیار سے پاک وخالی ہوگا اور انوار سے لبریز ہوگا[1]۔

شرعی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تکبیر تحریمہ، نماز میں فرض ہے[2]، کیونکہ فرمانِ باری ہے: "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ"[3] (اور اپنے پروردگار کی بڑائی بیان کیجئے)، اس سے مراد تکبیر تحریمہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری: "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ" (اور اپنے پیروردگار کی بڑائی بیان کیجئے) اسی طرح: "وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ"[4] (اور اللہ کے سامنے عاجزوں (کی طرح) کھڑے رہا کرو)، اور "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ"[5] (سو تم لوگ سے جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)، نیز "وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا"[6] (رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو)، یہ سب "امر" ہیں جو فرضیت کے متقاضی ہیں، نماز سے باہر تکبیر فرض نہیں، لہذا واجب ہے کہ اس سے مراد نماز کے اندر تکبیر لی جائے، تاکہ نصوص اپنے حقیقی معانی میں معمول بہ رہیں[7] اور اس لئے کہ حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"مفتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم"**[1] (نماز کی کنجی وضو ہے، اس کا تحریمہ تکبیر اور اس کی تحلیل سلام ہے)، یہ حدیث حسن ہے جیسا کہ نووی نے "الخلاصۃ" میں کہا ہے۔

فقہاء کی ایک جماعت مثلاً سعید بن المسیب، حسن، حکم، زہری اور اوزاعی کی رائے ہے کہ تکبیر تحریمہ سنت ہے اور مقتدی کے بارے میں امام مالک کے منقول قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ سنت ہے۔ البتہ منفرد اور امام دونوں پر تکبیر تحریمہ واجب ہے۔ اس کے بارے میں امام مالک کا الگ قول نہیں ہے[2]۔

۳- تکبیر تحریمہ رکن ہے یا شرط؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے[3]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تکبیر تحریمہ نماز کا ایک جزا اور اس کا ایک رکن ہے، اس کے بغیر نماز صحیح نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"إن هذه الصلاة لايصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن"**[4] (نماز میں دنیا کی باتیں کرنا درست نہیں، وہ تو تسبیح، تکبیر اور قرآن پڑھنا ہے)، اس سے

---

(۱) الفتوحات الربانیہ ۲/۱۵۷ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۱/۳۳۰۔

(۲) عمدۃ القاری ۵/۲۶۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص/۱۱۷، شائع کردہ دارالإیمان، فتح القدیر ۱/۲۳۹، الزیلعی ۱/۱۰۳، الدسوقی ۱/۲۳۱، شائع کردہ دارالفکر، المجموع ۳/۲۸۹، شائع کردہ السّلفیہ، نیل المآرب ۱/۱۳۴، الإفصاح لابن ہبیرہ ۱/۸۸۔

(۳) سورۂ مدثر/۳۔

(۴) سورۂ بقرہ/۲۳۸۔

(۵) سورۂ مزمل/۲۰۔

(۶) سورۂ حج/۷۷۔

(۷) فتح القدیر ۱/۲۳۹۔

---

(۱) البنایہ ۲/۱۰۹، ۱۱۰، المجموع ۳/۲۸۹۔
حدیث: "مفتاح الصلاة الوضوء و تحريمها التكبير" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالب سے کی ہے، عینی نے نووی سے اس کا حسن ہونا نقل کیا ہے (البنایہ ۲/۱۱۰ طبع دارالفکر)۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱/۱۷۵، عمدۃ القاری ۵/۲۶۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۲۲۶، شائع کردہ دارالمعرفہ۔

(۳) رکن اور شرط میں قدر مشترک بات یہ ہے کہ ان میں کسی کے بغیر عبادت کا وجود نہیں، البتہ اگر وہ ماہیت میں داخل ہو تو اس کو "رکن" اور اگر اس سے خارج ہو تو اس کو "شرط" کہتے ہیں (الفتوحات الربانیہ ۲/۱۵۳)۔

(۴) حدیث: "إن هذه الصلاة لا يصح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح و التكبير و قراءة القرآن" کی روایت مسلم (۱/۳۸۱، ۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہ بن حکم سلمی سے کی ہے۔

معلوم ہوا کہ تکبیر، قرأت کی طرح ہے، نیز اس لئے کہ اس کے واسطے وہ تمام شرائط ہیں جو نماز کے لئے ہیں، مثلاً قبلہ رخ ہونا، طہارت، ستر عورت اور یہ رکن ہونے کی علامت ہے، نیز اس لئے کہ ایک نماز کی ادائیگی دوسری نماز کے تحریمہ کے ذریعہ جائز نہیں، اور اگر تکبیر رکن نہ ہوتو بقیہ شرائط کی طرح مذکورہ صورت جائز ہوتی (۱)۔

حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ نماز سے باہر ہے اور شرط ہے، نماز کا جز نہیں ہے (۲)، ان کی دلیل فرمانِ باری ہے: "وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى" (۳) (اور اپنے پروردگار کا نام لیتا اور نماز پڑھتا رہا)، صلاۃ کا عطف "ذکر" پر کیا گیا ہے، اور جس ذکر کے معاً بعد بلافصل نماز ہوتی ہے وہ "تحریمہ" ہی ہے، لہٰذا اس آیت کا تقاضا ہے کہ تکبیر نماز کے باہر ہو، اس لئے کہ عطف معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان "مغایرت" کا متقاضی ہے، کیونکہ کسی چیز کا خود اپنے اوپر عطف نہیں ہوتا (۴)۔

فرمان نبوی ہے: "تحريمها التكبير" (۵) (اس کا تحریمہ تکبیر ہے)، اس حدیث میں "تحریم" کو نماز کی طرف مضاف کیا گیا ہے، اور مضاف ومضاف الیہ الگ الگ ہوتے ہیں، کیونکہ کسی چیز کو خود اپنی طرف مضاف نہیں کیا جاتا، نیز اس لئے کہ تکبیر تحریمہ شرط ہے، چنانچہ وہ نماز کے ارکان مثلاً رکوع وسجدہ کی طرح مکرر نہیں ہوتا، اگر یہ بھی رکن ہوتا تو اور ارکان کی طرح اس میں بھی تکرار ہوتی۔ ان حضرات نے تکبیر تحریمہ کے شرط ہونے کی وجہ یہ بھی بتائی ہے کہ رکن ماہیت میں داخل ہوتا ہے، حالانکہ نمازی تکبیر تحریمہ کے بعد ہی نماز میں داخل ہوتا ہے (۱)۔

تکبیر تحریمہ کے شرط یا رکن ہونے کے بارے میں اختلاف کا تفصیلی نتیجہ کتب فقہیہ کے "أبواب صفة الصلاۃ" کے تحت دیکھا جائے۔

تکبیر تحریمہ کے صحیح ہونے کی شرائط:

اس کا نیت سے متصل ہونا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تکبیر تحریمہ کا نیت سے متصل ہونا افضل ہے۔

البتہ تکبیر سے پہلے نیت کر لینے کے جواز کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ فی الجملہ تکبیر پر نیت کو مقدم کرنا جائز ہے، انہوں نے کہا: اگر وہ وضو کرتے وقت نیت کرے کہ مثلاً ظہر کی نماز پڑھے گا، اس کے بعد کسی ایسے عمل میں مشغول نہیں ہو جس سے معلوم ہو کہ وہ نماز سے ہٹ رہا ہے مثلاً کھانا، پینا، بات چیت وغیرہ، پھر نماز کی جگہ پر پہنچے اور اس وقت نیت موجود نہ ہوتو سابقہ نیت سے اس کی نماز جائز ہوگی (۲)، اس لئے کہ نماز عبادت ہے، لہٰذا نماز پر اس کی نیت کو مقدم کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ روزہ میں، فعل پر نیت کی تقدیم اس فعل کو نیت میں ہونے سے خارج نہیں کرتی۔

اسی کو حنفیہ "مقارنہ حکمی" سے تعبیر کرتے ہیں (۳)۔

اس فریق نے نیت کو تکبیر پر مقدم کرنے کے جواز کے لئے کچھ

---

(۱) الزیلعی ار۱۰۳، البنایہ ۲ر۱۱۱، ۱۱۲، المجموع ۳ر۲۸۹، ۲۹۰، الفتوحات الربانیہ ۲ر۱۵۳، المغنی لابن قدامہ ار۴۶۱، الدسوقی ار۲۳۱۔
(۲) الزیلعی ار۱۰۳، البنایہ ۲ر۱۱۱، الفتوحات الربانیہ ۲ر۱۵۴۔
(۳) سورۂ اعلیٰ ر۱۵۔
(۴) الزیلعی ار۱۰۳، البنایہ ۲ر۱۱۲، فتح الباری ۲ر۲۱۷، الفتوحات الربانیہ ۲ر۱۵۴، ۱۵۵۔
(۵) حدیث: "تحريمها التكبير" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الزیلعی ار۱۰۳، البنایہ ۲ر۱۱۲، الفتوحات الربانیہ ۲ر۱۵۵۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۱۱۸، المغنی ار۴۶۹، الإفصاح لابن ہبیرہ ار۸۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ار۲۷۷، شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۱۱۸، المغنی ار۴۶۹۔

شرائط کا ذکر کیا ہے، جن کو کتب فقہیہ کے ''أبواب الصلاۃ'' نیز اصطلاح ''نیت'' میں دیکھا جائے۔

شافعیہ کی رائے، مالکیہ کا دوسرا قول اور ابن المنذر کا قول یہ ہے کہ نیت کا تکبیر سے متصل ہونا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ" (۱) (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں یکسو ہوکر)، لفظ ''مخلصین'' عبادت کے وقت ان کا حال ہے، اور ''حال'' فعل کے وقت فاعل کی ہیئت بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے اور اخلاص ہی نیت ہے، حضور علیہ السلام نے فرمایا ہے: ''إنما الأعمال بالنيات'' (۲) (عمل کا دارومدار نیت پر ہے)، نیز اس لئے کہ نیت شرط ہے، لہذا دوسری شرائط کی طرح اس سے عبادت کا خالی ہونا جائز نہیں ہوگا۔

امام نووی نے ''شرح المہذب'' اور ''الوسیط'' میں امام حرمین اور امام غزالی کا اتباع کرتے ہوئے عوام الناس کے نزدیک عرفی اتصال پر اکتفا کو اختیار کیا ہے، یعنی اس طور پر ہو کہ وہ نماز کو یاد رکھے، پہلے لوگوں نے اس مسئلہ میں درگزر سے کام لیا ہے، انہیں کے اتباع میں انہوں نے یہ فرمایا ہے (۳)۔

لیکن اگر نیت تکبیر تحریمہ کے بعد ہو تو تکبیر کافی نہ ہوگی اور نماز باطل ہوجائے گی۔ اس لئے کہ نماز ایک عبادت ہے اور اس میں تجزی نہیں، اگر نیت میں تاخیر جائز ہو تو وہ حصہ جس میں نیت نہیں پائی گئی عبادت نہ ہوگا اور جس میں نیت پائی گئی عبادت ہوگا، جس کے نتیجہ میں تجزی لازم آئے گی۔

حنفیہ اور مالکیہ نے یہی کہا ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نیت''۔

تکبیر تحریمہ کھڑے ہوکر کہنا:

۵- جس نماز میں قیام فرض ہو اس میں کھڑے ہوکر تکبیر کہنا نمازی پر واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصین (جن کو بواسیر تھی) سے حضور علیہ السلام نے فرمایا: '' **صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلی جنب**'' (۲) (کھڑے ہوکر پڑھو، اگر نہ ہوسکے تو بیٹھ کر اور یہ بھی نہ ہوسکے تو کروٹ پر لیٹ کر پڑھو) اور نسائی کی روایت میں اس کا اضافہ ہے: "**فإن لم تستطع فمستلقیا**" (اگر یہ بھی نہ ہوسکے تو چت لیٹ کر)۔

قیام کا ثبوت پیٹھ کھڑی کرنے سے ہوگا، لہذا بیٹھ کر یا جھک کر تکبیر تحریمہ کہنا کافی نہیں ہے، اور قیام سے مراد عام قیام ہے، جس میں قیام حکمی بھی داخل ہے، تاکہ عذر کی وجہ سے فرائض وغیرہ میں بیٹھنا بھی داخل ہوجائے۔

طحطاوی نے کہا: ذرا بھی نہ جھکنا شرط نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد اتنا نہ جھکنا ہے جو قیام کے مقابلہ میں رکوع سے زیادہ قریب ہوجائے (۳)۔

مسبوق اگر امام کو بحالت رکوع پائے اور اپنی پشت جھکا کر تکبیر کہے تو اس کی نماز ہوگی یا نہیں اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے جس کو ''مسبوق'' کے تحت دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ بینہ/ ۵۔

(۲) حدیث: ''إنما الأعمال بالنيات'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۹، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۷۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۱۹، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۷۔

(۲) حدیث: "**صل قائما ، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلی جنب**'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۱۱۹، فتح القدیر الخبیر بشرح تیسیر التحریر للشرقاوی/ ۵۵ طبع الحلبی، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۲۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۹۳۔

تکبیر تحریمہ کو زبان سے کہنا:

۶-ضروری ہے کہ نمازی تکبیر تحریمہ کو زبان سے اس طور پر ادا کرے کہ خود سن لے، الا یہ کہ بہرہ پن کا عارضہ یا سننے سے کوئی مانع ہو تو اس طرح سے تکبیر تحریمہ کہے کہ اگر وہ بہرا نہ ہوتا یا اس کے ساتھ وہ عارضہ نہ ہوتا تو سن لیتا [۱]۔

جس کی زبان میں نقص یا گونگا پن ہو اس کی تکبیر کے لئے دیکھئے: اصطلاح "خرس"۔

تکبیر تحریمہ کا عربی میں ہونا:

۷-جو عربی میں اچھی طرح سے تکبیر تحریمہ کہہ سکتا ہو، اس کے لئے عربی کے علاوہ کسی زبان میں کہنا جائز نہیں ہے، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ابو یوسف اور محمد کا یہی قول ہے۔

ہاں جو عربی میں اچھی طرح نہیں کہہ سکتا اس کے لئے شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف ومحمد کے نزدیک اپنی زبان میں تکبیر کہنا فی الجملہ جائز ہے، اس لئے کہ تکبیر اللہ کا ذکر ہے، اور اللہ کا ذکر ہر زبان میں ہوسکتا ہے [۲]۔

مالکیہ اور قاضی ابو یعلی کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے مرادف (ہم معنی) عربی یا عجمی کوئی بھی لفظ کافی نہیں ہے، اگر وہ عربی لفظ نہیں کہہ سکتا تو تکبیر تحریمہ اس سے ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ دوسرے تمام فرائض [۳]۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ار ۴۶۱، نہایۃ المحتاج ار ۴۴۱، المجموع ۳ر ۲۹۵۔

(۲) المجموع ۳ر ۳۰۱، المغنی ار ۴۶۲، البنایہ ۲ر ۱۲۵، بدائع الصنائع ار ۱۳۱، الشرح الصغیر ار ۳۰۶، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ار ۵۱۵۔

(۳) الشرح الصغیر ار ۳۰۶، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ار ۵۱۵، المغنی لابن قدامہ ار ۴۶۲، ۴۶۳۔

امام ابو حنیفہ نے تکبیر تحریمہ کے ترجمہ کو اس شخص کے لئے جو عربی میں اچھی طرح کہہ سکتا ہے اور اس شخص کے لئے جو نہیں کہہ سکتا دونوں کے لئے جائز قرار دیا ہے، انہوں نے کہا کہ اگر عربی اچھی طرح جانتے ہوئے فارسی میں نماز شروع کردے تو بھی کافی ہے۔

شرح طحاوی میں ہے: اگر فارسی یا کسی اور زبان میں تکبیر کہے، خواہ عربی میں بخوبی کہہ سکتا ہو یا نہ کہہ سکتا ہو تو امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے [۱]، اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحبین نے عجمی زبان میں تکبیر کے جواز کے بارے میں امام ابو حنیفہ کے قول کی طرف رجوع کرلیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ترجمہ" فقرہ ر ۹ ج ۱۱، اور کتب فقہیہ کے "أبواب الصلاۃ"۔

تکبیر تحریمہ کے لفظ سے متعلق شرائط:

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی الله أكبر کہے تو نماز ہوجائے گی، لیکن کیا تعظیم کے دوسرے الفاظ اس کے قائم مقام ہوسکتے ہیں؟ یہ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے [۲]۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک لفظ الله أكبر کے بغیر نماز نہیں ہوگی، اس کے علاوہ کوئی لفظ ان کے نزدیک کافی نہیں، اس میں کچھ شرائط ہیں جن کو انہوں نے تفصیل کے ساتھ اپنی کتابوں میں لکھا ہے، ان کی دلیل فرمان نبوی ہے: "تحريمها التكبير" [۳] (اس کا تحریمہ تکبیر ہے)۔

حضور علیہ السلام نے "بے سلیقہ نمازی" سے کہا تھا: "إذا قمت إلى

(۱) ابن عابدین ار ۳۲۵، ۳۲۶، البنایہ ۲ر ۱۲۴، بدائع الصنائع ار ۱۳۱، المجموع ۳ر ۳۰۱۔

(۲) الافصاح ار ۸۹۔

(۳) حدیث: "تحريمها التكبير" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

الصلاة فکبر"(۱) (جب تم نماز کے لئے کھڑے ہوتو تکبیر کہو) اور حضرت رفاعہ کی حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لا تتم صلاة لأحد من الناس حتی یتوضأ فیضع الوضوء مواضعه ثم یقول الله أکبر"(۲) (کسی کی نماز پوری نہ ہوگی تاآنکہ وضو کرے اور وضو کامل کرے، پھر کہے: اللہ اکبر)، اور حضور ﷺ الله اکبر کہہ کر نماز شروع کرتے تھے"(۳)، اور تاحیات اس کے علاوہ اختیار کرنا آپ سے منقول نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو ترک کرکے دوسرے کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے(۴)، شافعیہ نے مالکیہ اور حنابلہ ہی کی طرح کہا: جو لفظ تکبیر کہنے پر قادر ہے، اس کے لئے اسی کو کہنا متعین ہے، اس سے قریب دوسرا لفظ مثلاً: "الرحمن أجل" اور "الرب أعظم" کہنا کافی نہیں ہے، البتہ شافعیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ ایسی زیادتی جو تکبیر کے نام سے مانع نہیں مثلاً "الله الأکبر" مضر نہیں، اس لئے کہ اس لفظ سے تکبیر کے ساتھ تعظیم میں مزید مبالغہ کا علم ہوتا ہے اور وہ اس کو خاص کرکے بتاتا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگیا، جیسا کہ کہے: "الله أکبر من کل شيء"۔ اسی طرح ان کے نزدیک "الله أکبر وأجل" بھی مضر نہیں ہے، یہی حکم اللہ تعالی کی تمام صفات کا ہے اگر اس کی وجہ سے لمبا فصل نہ ہو، مثلاً کہے: "الله عز وجل أکبر"، اس لئے کہ لفظ اور معنی باقی ہے، برخلاف اس صورت کے جب کہ اللہ تعالی کی صفات کے علاوہ یا اللہ تعالی کی طویل صفات درمیان میں ہوجائیں(۱)۔

ابراہیم نخعی، امام ابوحنیفہ اور محمد کی رائے ہے کہ نماز کا آغاز ہر ایسے ذکر سے صحیح ہے جس میں خالص اللہ تعالی کی ثناء ہو، اس کا مقصد محض اللہ تعالی کی تعظیم ہو، مثلاً کہے: "الله أکبر، الله الأکبر، الله الکبیر، الله أجل، الله أعظم"، یا کہے: "الحمد لله" یا "سبحان الله" یا "لا إله إلا الله"، اسی طرح ہر ایسا اسم جو صفت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو مثلا کہے: "الرحمن أعظم، الرحیم أجل"، خواہ وہ بخوبی تکبیر کہہ سکتا ہو یا نہ کہہ سکے۔

ان کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى"(۲) (اور اپنے پروردگار کا نام لیتا اور نماز پڑھتا رہا)، اس سے مراد: نماز شروع کرنے کے لئے پروردگار کا نام لینا ہے، اس لئے کہ ذکر کے بعد نماز کو ایسے حرف کے ذریعہ لایا گیا ہے، جو بلا فصل (بعد میں لانے) کا متقاضی ہے، اور وہ ذکر جس کے معا بعد بلا فصل نماز آتی ہے وہ تکبیر تحریمہ ہے، لہذا مطلق ذکر کے ذریعہ نماز میں داخل ہونا جائز ہے، اور خبر واحد کے ذریعہ اس میں کبریاء سے مشتق لفظ کی قید لگانا جائز نہ ہوگا، اور اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ ان الفاظ کے ساتھ اس حکم کا تعلق اس حیثیت سے ہے کہ یہ مطلق ذکر ہیں، نہ کہ اس اعتبار سے کہ یہ خاص لفظ کے ساتھ ذکر ہیں۔ نیز اس لئے کہ تکبیر تعظیم ہی ہے، لہذا جس لفظ سے تعظیم معلوم ہو اس کے ذریعہ شروع کرنا واجب ہوگا، سنن ابن ابی شیبہ میں ہے کہ ابو العالیہ سے دریافت

---

(۱) حدیث: "إذا قمت إلی الصلاة فکبر" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۳۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا یقبل الله صلاة امریء حتی یضع الوضوء مواضعه ثم یقول الله أکبر" کی روایت طبرانی نے "الکبیر" میں ان ہی الفاظ کے ساتھ کی ہے، اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، جیسا کہ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/۱۰۴) میں کہا ہے، اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، البتہ لفظ: "الله اکبر" اس میں نہیں ہے (سنن ابوداؤد ۱/۵۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس، المستدرک ۱/۲۴۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۳) حدیث: "کان النبي ﷺ یفتتح الصلاة بقوله الله أکبر" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۲۱، ۲۲۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۱/۴۶۰، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۳، ۲۰۴۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۵۱، روضۃ الطالبین ۱/۲۲۹، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۶۰۔

(۲) سورۂ اعلی/۱۵۔

کیا گیا: انبیاء کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے؟ فرمایا: توحید، تسبیح اور تہلیل سے[۱]۔

امام ابویوسف نے کہا: تکبیر سے مشتق الفاظ کے بغیر وہ شروع کرنے والا نہ ہوگا اور وہ تین الفاظ ہیں "الله أكبر، الله الأكبر، الله الكبير" الا یہ کہ وہ اچھی طرح تکبیر نہ کہہ سکے یا یہ نہ جانتا ہو کہ تکبیر سے شروع کرنا ضروری ہے، ان کی دلیل فرمان نبوی "و تحريمها التكبير" ہے، اور انہی تینوں الفاظ کے ذریعہ تکبیر حاصل ہوسکتی ہے[۲]۔

لفظ تکبیر سے متعلق شرائط سے وابستہ ایک امر یہ ہے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تکبیر میں لفظ "الله" کو "اکبر" پر مقدم کرنا واجب ہے، اگر اس کو الٹ دے تو صحیح نہیں، اس لئے کہ تکبیر نہ ہوگی، اسی طرح اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ تکبیر میں مفہوم کو بدلنے والے اضافہ سے بچنا واجب ہے، لہذا اگر کوئی آللہ اکبر پڑھے ہمزہ کے مد کے ساتھ، یا دو ہمزہ کے ساتھ پڑھے یا کہے: الله أكبار[۳] تو اس کی تکبیر صحیح نہیں ہوگی[۴]۔

بلا اختلاف لفظ اللہ کے لام اور ہاء کے درمیان الف کو مزید بڑھانا مضر نہیں، اس لئے کہ مزید مد "اشباع" ہے، کیونکہ لام خود ممدود ہے، اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ لام کے مد میں اضافہ کردیا، لیکن کوئی زائد حرف نہیں آیا[۵]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۳۰، مراقی الفلاح رص۱۲۱، البنایہ فی شرح الہدایہ ۲/۱۲۲، ۱۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۱۳۰۔ حدیث: "و تحريمها التكبير......" کی تخریج فقرہ/۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) لفظ "أكبار" کبر (کاف کے فتحہ کے ساتھ) کی جمع ہے جو بمعنی طبلہ ہے (کشاف القناع ۱/۳۳۰)۔

(۴) الإقناع للخطیب الشربینی ۱/۱۲۰، المغنی ۱/۴۶۱، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص۱۲۱، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۴، الزرقانی ۱/۱۹۴، المجموع ۳/۲۹۲، کشاف القناع ۱/۳۳۰۔

(۵) کشاف القناع ۱/۳۳۰، المجموع ۳/۲۹۳، الجوہرۃ النیرہ ۱/۶۱، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۱/۲۶۵، الزرقانی ۱/۱۹۴، ۱۹۵۔

شافعیہ نے تکبیر کے دونوں کلمات کے درمیان واو ساکن یا متحرک کے اضافہ کو نماز باطل کرنے والی چیزوں میں شمار کیا ہے[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: الله اکبر کے ہمزہ سے پہلے واو کا اضافہ یا ہمزہ کو واو سے بدلنے کی وجہ سے تحریمہ باطل نہیں ہوگا، البتہ وہ کہتے ہیں: اگر لفظ اللہ کی ہاء کا اشباع اور لفظ اکبر کے ہمزہ کے ساتھ واو کا اضافہ ایک ساتھ کردیا جائے تو تحریمہ باطل ہے[۲]۔

رہا محض لفظ الله کی ہاء کا اشباع تو اگرچہ وہ لغت کے اعتبار سے غلط ہے، لیکن اس کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۳]، اسی طرح دوسرے مذاہب کے فقہاء نے اس کو تحریمہ باطل کرنے والی چیزوں میں شمار نہیں کیا ہے[۴]۔

ہاں لفظ اکبر کی راء کو مشدد پڑھنے سے مالکیہ کے نزدیک نماز کا تحریمہ باطل ہوجائے گا، شافعیہ میں ابن رزین کا فتوی یہی ہے۔ رملی اور ابن عماد وغیرہ نے کہا: یہ مضر نہیں، اس لئے کہ راء حرف تکریر ہے، اس کے اضافہ سے معنی نہیں بدلتا[۵]۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ لفظ "الله" اور لفظ "اکبر" کے درمیان طویل وقفہ نماز کے تحریمہ کو باطل کرنے والا ہے، لیکن معمولی وقفہ سے باطل نہ ہوگا[۶]۔

یہ بتانا رہ گیا کہ تکبیر تحریمہ کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء نے بہت سی شرائط کا ذکر کیا ہے۔

(۱) الإقناع ۱/۱۲۰، المجموع ۳/۲۹۲۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۴۔

(۳) مراقی الفلاح رص۱۲۱۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۲۶۵، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۴، الإقناع ۱/۱۲۰، کشاف القناع ۱/۳۳۰۔

(۵) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۲۶۵، نہایۃ المحتاج ۱/۴۴۰۔

(۶) الإقناع للخطیب الشربینی ۱/۱۲۰، المجموع ۳/۲۹۲، الفواکہ الدوانی ۱/۲۰۴۔

لیکن ان فقہاء کی عبارتوں کے جائزہ سے واضح ہوتا ہے کہ ان کی ذکر کردہ اکثر شرائط بذات خود نماز کی شرائط ہیں، مثلاً وقت کا داخل ہونا، اس کے داخل ہونے کا یقین، حدث ونجاست سے پاک ہونا، ستر عورت، استقبال قبلہ، شروع کرتے وقت فرض کی تعیین اور مقتدی کے لئے اصل نماز کی نیت کرنے کے ساتھ ساتھ امام کی اقتداء کی نیت کرنا[۱]۔

چونکہ ان شرائط کا تفصیلی ذکر اصطلاحات ''صلاۃ''، ''نیت'' اور ''اقتداء'' میں ہوگا۔ لہذا یہاں سابقہ شرائط کے تذکرہ پر اکتفاء کیا جاتا ہے، جس کو تفصیل کی ضرورت ہو ان مذکورہ اصطلاحات اور کتب فقہ کے ابواب ''صفۃ الصلاۃ'' سے رجوع کرے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۰۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/۲۰۵، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۲۶۵، الإقناع ۱/۱۲۰، مراقی الفلاح رص ۱۲۱، الخرشی ۱/۲۶۵، الإقناع ۱/۱۲۰، کشاف القناع ۱/۳۳۰۔

تکرار

تعریف:

۱-تکرار: کسی چیز کو بار بار کرنا ہے، یہ کَرَّرَ کے مصدر تکریر کا اسم مصدر ہے۔

لفظ تکرار کا فقہی استعمال اس کے لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

اعادہ:

۲-اعادہ کا ایک معنی کسی چیز کو دوبارہ کرنا ہے۔ اعادہ کے بقیہ معانی کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اعادۃ''۔ اس معنی کے لحاظ سے اعادہ اور تکرار کے درمیان فرق یہ ہے کہ کسی چیز کو ایک بار یا چند بار دہرانے کو تکرار کہتے ہیں اور ایک بار دہرانے کو اعادہ کہتے ہیں[۲]، لہذا ہر اعادہ تکرار ہے، لیکن ہر تکرار اعادہ نہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳-الگ الگ موقع کے اعتبار سے تکرار کا حکم الگ الگ ہوتا ہے۔ بسا اوقات مباح ہوتی ہے، مثلاً جمہور فقہاء کے نزدیک دوسرے اور

(۱) مختار الصحاح، لسان العرب المحیط مادہ: ''کرر''، التعریفات للجرجانی رص ۵۸۔
(۲) الفروق لأبی ہلال العسکری رص ۳۰ طبع بیروت۔

تیسرے روز نماز استسقاء کی تکرار[1] اور اسحاق نے کہا ہے: لوگ صرف ایک بار نکلیں گے[2]، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے[3]۔

اور کبھی مندوب ہوتی ہے، مثلاً قسم کھانے سے انکار کے وقت مدعی علیہ کے سامنے قسم تین بار پیش کرنے کی تکرار[4]۔

اور کبھی سنت ہوتی ہے، مثلا حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وضو اور غسل میں دھونے کی تکرار[5]، یہ مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے[6]۔

اسی طرح سر کے مسح کی تکرار شافعیہ کے نزدیک[7] اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے[8]۔

جب کہ حنفیہ، مالکیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک یہ مسنون نہیں ہے۔

یہی ابن عمر، ان کے لڑکے سالم نخعی، مجاہد، طلحہ بن معرف اور حکم سے مروی ہے، امام ترمذی نے کہا: صحابہ کرام اور بعد کے اکثر اہل علم کے یہاں اسی پر عمل ہے[9]۔

بسا اوقات تکرار واجب ہوتی ہے، مثلاً حنابلہ کے نزدیک ایک مجلس میں ایک ہی سجدہ والی آیت کے بار بار تلاوت کرنے سے سجدۂ تلاوت کی تکرار، اور یہی مالکیہ کے یہاں اصل مذہب ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی وقت میں سجدہ کو واجب کرنے والی آیت کی تکرار ہو تو سجدہ میں تکرار ہوگی، کیونکہ سجدہ کا متقاضی پایا گیا، ہاں معلم ومتعلم اس سے مستثنیٰ ہیں[1]۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ جس نے ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی بار بار تلاوت کی، اس کے لئے ایک سجدہ کافی ہے[2]، اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح "**سجدة التلاوة**" میں دیکھا جائے۔

بسا اوقات تکرار مکروہ ہوتی ہے، مثلاً شافعیہ کے نزدیک چمڑے کے موزے پر مسح کی تکرار[3] یا کبھی ناجائز ہوتی ہے مثلاً حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک موزے پر مسح کی تکرار[4] اور حنابلہ کے نزدیک موزے پر مسح کی تکرار واجب نہیں ہے، بلکہ مسنون بھی نہیں ہے[5]۔

کچھ مسائل تکرار کے واجب نہ ہونے یا اس کے ناجائز ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض دوسرے مسائل میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

بعض متفق علیہ مسائل:

۴- سجدۂ سہو کی تکرار کا ناجائز ہونا[6]، حج کے وجوب میں تکرار کا نہ ہونا، اس لئے کہ اس کا سبب بیت اللہ ہے، اور اس میں تعدد نہیں، لہذا وجوب میں تکرار نہ ہوگی[7]، "حد" کی تکرار کا ناجائز ہونا، لہذا اگر

(۱) ابن عابدین ۱/۵۶۷، الحطاب ۲/۲۰۵، روضۃ الطالبین ۲/۹۰، ۹۱، المغنی ۲/۴۳۹، نیل المآرب ۱/۲۱۳۔
(۲) المغنی ۲/۴۳۹۔
(۳) روضۃ الطالبین ۲/۹۱۔
(۴) فتح القدیر ۷/۱۶۷، ۱۶۸، القلیوبی ۴/۳۴۲، المغنی ۹/۲۳۶۔
(۵) فتح القدیر ۱/۲۷، ۵۱، القلیوبی ۱/۵۳، ۶۷، المغنی ۱/۱۳۹، ۲۱۷۔
(۶) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۸، ۳۱۔
(۷) القلیوبی ۱/۵۳۔
(۸) المغنی ۱/۱۲۷۔
(۹) فتح القدیر ۱/۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۷، المغنی ۱/۱۲۷، کشاف القناع ۱/۱۱۸۔

(۱) کشاف القناع ۱/۴۴۹، شرح الزرقانی ۱/۲۷۷، ۲۷۸۔
(۲) فتح القدیر ۱/۳۷۴، ۳۷۴، ۳۷۵، روضۃ الطالبین ۱/۳۲۰۔
(۳) القلیوبی ۱/۶۰۔
(۴) فتح القدیر ۱/۱۳۱، الحطاب ۱/۳۶۱۔
(۵) کشاف القناع ۱/۱۱۸۔
(۶) فتح القدیر ۱/۴۳۶، شرح الزرقانی ۱/۲۳۳، روضۃ الطالبین ۱/۳۱۰، المغنی ۲/۳۹۔
(۷) فتح القدیر ۲/۳۲۲، ۳۲۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۳۲، القلیوبی ۲/۸۴، المغنی ۳/۲۱۷۔

کسی نے چوری، زنا، شراب نوشی یا قذف کا جرم حد کے قائم کرنے سے قبل دوبارہ کرے تو اس پر ایک ہی حد نافذ ہوگی، البتہ ابن القاسم سے منقول ہے کہ اس پر دوبارہ حد نافذ کی جائے گی[۱]۔

بعض مختلف فیہ مسائل:

۵ - ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد دوبارہ چوری کرنا، اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''سرقہ'' اور کتب فقہ میں اس کی اپنی بحث میں دیکھا جائے[۲] اور نماز کسوف کی تکرار[۳]، بار بار مرتد ہونے والے (نعوذ باللہ) کی توبہ قبول کرنا، اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''صلاۃ الکسوف''، اصطلاح ''توبہ'' اور کتب فقہ میں ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے[۴]۔

مختلف فیہ مسائل میں سے حد کے وجوب کے لئے اقرار کی تکرار ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور امام زفر کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے کہ وجوب حد کے لئے اقرار بار بار کرنا شرط نہیں، جب کہ حنابلہ، حنفیہ میں زفر، ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ دوبار اعتراف کرنا شرط ہے، اور یہی حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے[۵]۔

مدخول بہا اور غیر مدخول بہا عورت کے لئے طلاق کی تکرار، عطف کے ساتھ اور بغیر عطف کے طلاق میں تکرار، ایک مجلس میں ایلاء کی قسم میں تکرار، ظہار میں تکرار اور بیوی کو حرام کرنے اور کفارہ کے متعدد ہونے میں اس کا اثر، ان مسائل میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''اتحاد المجلس'' کے تحت الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۲ اور کتب فقہ میں ان کے اپنے مقامات میں دیکھا جائے[۱]، رہا یہ مسئلہ کہ قرائن سے خالی امر تکرار کا متقاضی ہے یا نہیں؟ تو اس کی تفصیل کا مقام ''اصولی ضمیمہ'' ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲ ۱۷، ۱۷۴، ۲۰۷، الحطاب ۶/ ۳۱۳، ۳۰۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۶۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۱، المغنی ۸/ ۲۳۵۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۰۶، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۶۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۹، المغنی ۸/ ۲۶۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۶۵، الحطاب ۲/ ۲۰۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۸۳، نیل المآرب ۱/ ۲۱۰۔

(۴) المغنی ۸/ ۱۲۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۷۵، ۷۶۔

(۵) ابن عابدین ۳/ ۱۹۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۳، المغنی ۸/ ۲۷۹۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۶۰، الحطاب ۴/ ۳۹، ۱۲۲، روضۃ الطالبین ۸/ ۲۷۵، المغنی ۷/ ۲۳۰، ۳۵۷، ۳۵۸، القوانین الفقہیہ لابن جزی/ ۲۳۱۔

تکفیر

تعریف:

۱-لغت میں تکفیر کا ایک معنی چھپانا، پردہ کرنا ہے، یہی اصل باب ہے۔

عرب کاشت کار کو "کافر" کہتے ہیں، اسی معنی میں فرمان باری ہے "كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ"(۱) (گویا کہ مینھ ہے کہ اس کی پیداوار کاشتکاروں کو اچھی معلوم ہوتی ہے)۔

نیز کہا جاتا ہے: "التكفير في المحارب" یعنی اپنے ہتھیاروں میں ڈھک گیا، تکفیر کا معنی یہ بھی ہے کہ انسان جھک جائے اور رکوع سے قریب قریب اپنا سر جھکا لے جیسا کہ اپنے آقا کی تعظیم کے ارادہ سے کرتا ہے، اور اسی معنی میں ابومعشر کی حدیث ہے: "أنه كان يكره التكفير في الصلاة"(۲) (یعنی حالت قیام میں بہت زیادہ جھکنا پسند نہیں کرتے تھے)۔

کفر کا شرعی معنی: ایمان کی ضد ہے یعنی انکار کرنا ہے اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے "إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُوْنَ"(۳) (اور کہتے ہیں کہ ہم تو ہر ایک کے منکر ہیں) یعنی انکار کرنے والے ہیں۔

اس لحاظ سے یہ لغوی مفہوم سے الگ نہیں، کیونکہ کافر صاحب کفر ہوتا ہے، یعنی اپنے دل کو اپنے کفر میں چھپائے ہوتا ہے، صاحب الدر المختار نے کہا: کفر کا شرعی معنی حضور ﷺ کے لائے ہوئے دین کی کسی بدیہی چیز میں حضور ﷺ کو جھٹلانا۔

تکفیر: اہل قبلہ میں سے کسی کو کفر سے منسوب کرنا۔

تکفیر ذنوب: نیکیوں وغیرہ کے ذریعہ گناہوں کو مٹادینا، فرمان باری ہے: "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ"(۱) (بے شک نیکیاں مٹادیتی ہیں بدیوں کو)، اس کی تفصیل آرہی ہے۔

تکفیر عن الیمین: قسم کا کفارہ ادا کرنا(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تشریک:

۲-تشریک: شرّک کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "شركت بينهما فى المال تشريكا" میں نے ان دونوں کو مال میں شریک کردیا، اور کہا جاتا ہے: "شرک النعل" یعنی جوتے میں تسمہ لگانا۔

شرعا: یہ ہے کہ اللہ کی ملکیت یا اس کی ربوبیت میں کسی کو اس کا شریک قرار دینا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے حضرت لقمانؑ کی بات جو انہوں نے اپنے بیٹے سے کہی نقل کرتے ہوئے فرمایا: "يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللّٰهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ"(۳) (اے بیٹا اللہ کا شریک نہ ٹھہرانا، بے شک شرک بڑا بھاری ظلم ہے)۔

کفر شرک سے عام ہے، شرک کفر کا ایک فرد ہے(۴)۔

---

(۱) سورۂ حدید/۲۰۔

(۲) حدیث: "كان يكره التكفير في الصلاة" کا ذکر ابن اثیر نے النہایہ فی غریب الحدیث (۴/۱۸۸ طبع الحلبی) میں کیا ہے، اس حدیث کی روایت کس نے کی ہمیں نہیں ملا۔

(۳) سورۂ قصص/۴۸۔

---

(۱) سورۂ ہود/۱۱۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "کفر"، الکلیات ۴/۴۷، ابن عابدین ۳/۲۸۴۔

(۳) سورۂ لقمان/۱۳۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب مادہ: "شرک"۔

تشریک کا ایک معنی یہ ہے کہ اپنی خریدی ہوئی چیز کے کچھ حصہ کو قیمت خرید میں فروخت کرنا، یہ جزو سامان کی بیع ''تولیہ'' ہے، یہاں زیر بحث پہلا معنی ہے۔

ب - تفسیق:

۳- تفسیق: ''فسّق'' کا مصدر ہے جس کا لغوی معنی: کسی امر سے نکلنا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ اس کی اصل بگاڑ کے طور پر کسی چیز کا کسی چیز سے نکلنا ہے، کہا جاتا ہے: ''**فسقت الرطبة**'' تر کھجورا اپنے چھلکے سے نکل گئی، غالبًا چوہے کو ''فویسقہ'' اسی لئے کہا گیا ہے کہ وہ اپنے بل سے لوگوں کا نقصان پہنچانے کے لئے نکلتا ہے۔

تفسیق شریعت میں: نافرمانی کرنا اور ترک کرنا اور راہ حق سے نکل جانا ہے، اسی معنی میں ابلیس کے متعلق یہ فرمان باری ہے: ''فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهٖ''[1] (سو اپنے پروردگار کے حکم سے نافرمانی کر بیٹھا) یعنی اپنے رب کی اطاعت سے نکل گیا۔

فسق بسا اوقات شرک یا کفر یا گناہ ہوتا ہے[2]۔

تکفیر سے متعلق احکام
(اول)

مسلمان کی تکفیر:

۴- اصل مسلمان کا اپنے اسلام پر باقی رہنا ہے، تا آنکہ اس کے خلاف دلیل آ جائے، کیونکہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے: ''**من صلی صلا تنا و استقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فهو المسلم، له مالنا و عليه ماعلينا**''[3] (جو ہماری طرح نماز پڑھے، ہمارے قبلہ کی طرف (نماز میں) منہ کرے، اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو وہ مسلمان ہے جو ہمارا حق ہے وہی اس کا حق ہے اور جو ہم پر لازم ہے وہی اس پر لازم ہے)۔

کسی بھی مسلمان کی تکفیر سے قبل اس کے قول یا فعل کی تحقیق کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ہر غلط قول یا فعل کفر کا سبب نہیں ہے۔

نیز ضروری ہے کہ لوگ تکفیر سے دور رہیں، اس سے بچیں اور اس کو علماء کے حوالہ کر دیں، کیونکہ یہ بڑی خطرناک چیز ہے، ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما فإن كان كما قال وإلا رجعت عليه**''[1] (اگر کوئی اپنے بھائی کو کافر کہہ کر پکارے تو ان میں سے ایک پر کفر آ جائے گا، اگر وہ شخص جس کو اس نے پکارا کافر ہے تو خیر (کفر اس پر رہے گا)، ورنہ پکارنے والے پر لوٹ آئے گا)۔

حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''**من دعا رجلا بالكفر، أو قال: عدو الله، وليس كذالک إلا حار عليه**''[2] (جو کسی کو کافر کہہ کر یا دشمن خدا کہہ کر بلائے، حالانکہ وہ ایسا نہ ہو تو وہ کفر اس پکارنے والے پر پلٹ آئے گا)۔

تکفیر سے بچنا:

۵- جب تک کسی مسلمان کے کلام کا بہتر محمل ممکن ہو یا اس کے کفر میں

(۱) سورۂ کہف/ ۵۰۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب مادہ: ''فسق''، الکلیات ۳/ ۳۱۷۔
(۳) حدیث: ''**من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل......**'' کی روایت

= بخاری (الفتح ۱/ ۴۹۶ طبع السّلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔
(۱) حدیث: ''**إذا قال الرجل لأخيه يا كافر، فقد باء به أحدهما، فإن كان كما قال، و إلا رجعت عليه**'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۱۴ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث: ''**من دعا رجلا بالكفر، أو قال عدو الله......**'' کی روایت مسلم (۱/ ۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

اختلاف ہو، گوکہ روایت ضعیف ہو اس کی تکفیر کرنا مناسب نہیں ہے[1]۔

جس چیز کے کفر ہونے میں شک ہو، اس کی وجہ سے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان کو ایمان سے صرف اس چیز کا انکار نکال سکتا ہے جس نے اس کو ایمان میں داخل کیا ہے، کیونکہ ثابت شدہ اسلام شک کی وجہ سے زائل نہ ہوگا، پھر یہ کہ اسلام بلند رہتا ہے، اگر مسئلہ کی چند وجوہ تکفیر کا سبب ہوں اور ایک وجہ مانع تکفیر ہو تو مفتی کا فرض ہے کہ مانع تکفیر وجہ کی طرف مائل ہو، کیونکہ تکفیر بڑی خطرناک ہے اور مسلمان کے ساتھ حسن ظن رکھنا چاہئے، نیز اس لئے کہ کفر انتہائی درجہ کی سزا ہے، لہذا وہ انتہائی درجہ کے جرم کی متقاضی ہوگی، جب کہ شک اور احتمال کے ساتھ انتہائی درجہ کو نہیں پہنچتا ہے[2]۔

کفر کا حکم کب لگایا جائے؟

۶- مسلمان کی تکفیر کے لئے شرط ہے کہ جس وقت اس سے باعث کفر کام سرزد ہوا ہے، اس وقت وہ مکلّف ومختار ہو، لہذا بچہ یا مجنون یا نیند یا بے ہوشی کے سبب جس کی عقل ختم ہوگئی ہو، ان سب کی تکفیر صحیح نہیں کہ یہ سب مکلّف نہیں، لہذا ان کے قول اور عقیدہ کا اعتبار نہ ہوگا۔

اسی طرح جس کو کفر پر مجبور کیا گیا ہو اور اس کے دل میں ایمان برقرار ہے اس کی تکفیر نا جائز ہے، فرمان باری ہے: "إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ"[3] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالانکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے))۔

باشعور بچہ اور نشہ میں مدہوش شخص سے اگر باعث کفر امر صادر ہو تو ان کی تکفیر کے صحیح ہونے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر باشعور بچہ سے باعث کفر امر صادر ہو تو اس کی تکفیر صحیح ہے۔

مالکیہ کے کلام سے صرف باشعور اور قریب البلوغ بچہ کی قید لگانے کا علم ہوتا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ باشعور بچہ کی تکفیر صحیح نہیں، کیونکہ وہ غیر مکلّف ہے، اسی کے ساتھ بالاتفاق اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ مار پیٹ، دھمکی اور قید کے ذریعہ اس کو اسلام پر مجبور کیا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک بلوغ اور توبہ کے مطالبہ کے بعد کے حالات کا انتظار کیا جائے گا، پھر اگر کفر پر مصر ہو تو قتل کردیا جائے گا[1]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، و عن المبتلى حتى يبرأ، و عن الصبي حتى يكبر**"[2] (تین شخص مرفوع القلم ہیں: سونے والا تا آں کہ بیدار ہوجائے، مبتلاء مرض تا آں کہ شفایاب ہوجائے اور بچہ تا آں کہ بڑا ہوجائے)۔

سکران کی تکفیر:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس سکران (نشہ میں مدہوش شخص) کو اس کی تعدی کے بغیر نشہ آیا ہو، اگر اس سے باعث کفر امر صادر ہوجائے تو اس پر مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، البتہ وہ سکران

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۹۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵۔
(۳) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، ۳۰۶، الدسوقی ۴/ ۳۰۸، ۳۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۷، کشاف القناع ۶/ ۱۶۸، ۱۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ و عن المبتلى حتى يبرأ، و عن الصبي حتى يكبر" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

جس کو اس کی تعدی کی وجہ سے نشہ آیا ہو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر اس سے باعث کفر امر صادر ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: جب وہ نشہ میں ہوگا تو بکواس کرے گا اور جب بکواس کرے گا تو بہتان لگائے گا، اور بہتان لگانے والے پر اسی (کوڑے) ہیں[۱]، لہذا انہوں نے بہتان تراشی کی حد جس کو وہ حالت نشہ میں کرتا ہے اس پر واجب کردی اور بہتان تراشی کے احتمال کو معتبر قرار دیا، نیز اس لئے کہ اس کی طلاق اور اس کے بقیہ تصرفات صحیح ہیں تو اس کا مرتد ہونا بھی معتبر ہوگا، حنفیہ کے نزدیک مطلقاً سکران کی تکفیر نہیں کی جائے گی[۲]۔

سبب تکفیر:

الف -عقیدہ کے سبب تکفیر:

۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ در پردہ کفر کا عقیدہ رکھنے والے کی تکفیر کی جائے گی، لیکن جب تک اس کی صراحت نہ کردے اس پر مرتد کے احکام نافذ نہ ہوں گے۔

جس کا آئندہ کفر کرنے کا عزم ہو یا کفر میں تردد ہو تو فوری طور پر اس کی تکفیر کی جائے گی، کیونکہ آئندہ کفر کا عزم کرنے کے سبب تصدیق ختم ہوگئی، اور کفر میں تردد کی وجہ سے تصدیق میں شک ذرا پیدا ہوگیا۔ اس پر بھی مرتد کے احکام اس وقت نافذ ہوں گے جب وہ کفر کی صراحت کردے[۱]۔

ب-قول کے سبب تکفیر:

۹ - اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ جس سے باعث کفر قول صادر ہو اس کی تکفیر کی جائے گی، خواہ اس نے یہ قول مذاق کے طور پر کہا ہو یا عناد و دشمنی میں یا عقیدہ کے طور پر، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "قُلْ أَبِاللّٰهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُوْلِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ، لاَ تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ"[۲] (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ، (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

یہ کفر کے الفاظ بسا اوقات صریح ہوتے ہیں مثلاً کہے: میں اللہ کے ساتھ شرک کر رہا ہوں، یا کفر کر رہا ہوں اور بسا اوقات غیر صریح ہوتے ہیں مثلاً کہے: اللہ جسم ہے، متحیز (مکان میں) ہے یا عیسی اللہ کے بیٹے ہیں، یا دین کے کسی بدیہی حکم کا انکار کردے مثلاً نماز کا وجوب اور زنا کی حرمت۔

لیکن اگر انتہائی خوشی یا دہشت وغیرہ کے سبب بلا قصد سبقت لسانی میں زبان پر کلمۂ کفر آجائے، مثلاً کہنا یہ چاہتا تھا کہ خدایا! تو میرا رب ہے اور میں تیرا بندہ، لیکن غلطی سے یہ کہہ گیا کہ تو میرا بندہ اور میں تیرا رب ہوں، جیسا کہ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لله أشد فرحا بتوبة عبده، حين يتوب إليه، من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة، فانفلتت منه، وعليها طعامه و شرابه، فأيس منها، فأتى شجرة فاضطجع في ظلها،**

---

(۱) حدیث: "إذا سكر هذى ، و إذا هذى افترى، و على المفترى ثمانون" کی روایت مالک نے "الموطأ" (۸۴۲/۲ طبع الحلبی) میں کی ہے، ابن حجر نے اس کو انقطاع کی وجہ سے معلول کہا ہے (تلخیص الحبیر ۷۵/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۸۵/۳، ۳۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۳۰۸/۴، ۳۱۰، مغنی المحتاج ۱۳۷/۴، کشاف القناع ۱۶۸/۶، ۱۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۸۳/۳، حاشیۃ الدسوقی ۳۰۱/۴، مغنی المحتاج ۱۳۴/۴، ۱۳۶، کشاف القناع ۱۶۷/۶۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۵، ۶۶۔

قد أيس من راحلته، فبينا هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده، فأخذ بخطامها، ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي و أنا ربك، أخطأ من شدة الفرح"[۱] (اللہ تعالیٰ کو اپنے بندہ کی توبہ سے، جس وقت وہ توبہ کرتا ہے بمقابلہ تم میں سے اس شخص کے زیادہ خوشی ہوتی ہے جو اپنے اونٹ پر سوار ایک بے آب وگیاہ میدان میں ہو، پھر وہ اونٹ نکل بھاگے، اسی پر اس کا کھانا اور پانی تھا، بالآخر وہ اس سے ناامید ہوکر ایک درخت کے نیچے سایہ میں لیٹ جائے، اونٹ سے بالکل ناامید ہو چکا ہو، وہ اسی حال میں ہو کہ اچانک اونٹ آ کر اس کے سامنے کھڑا ہوجائے، وہ اس کی نکیل تھام لے، اور خوشی کے مارے بھول کر غلطی سے کہنے لگے: یا اللہ! تو میرا بندہ ہے اور میں تیرا رب ہوں، انتہائی خوشی کے سبب ایسی غلطی کر جائے)۔

یا اس کو کفر پر مجبور کردیا جائے تو اس کی تکفیر نہیں کی کائے گی، کیونکہ فرمان باری ہے: "**إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ**" [۲] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درانحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے))، نیز اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[۳] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی، بھول اور اِکراہ (مجبوری) کو معاف کردیا ہے)۔

(۱) حدیث: "لله أشد فرحا بتوبة عبده......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۱۰۴، ۲۱۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۰۶

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۴، کشاف القناع ۶/ ۱۶۸، شرح العقائد للتفتازانی/ ص ۱۹۰۔
حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، بوصیری نے اس کی اسناد میں انقطاع کی علت بیان کی ہے، لیکن اس کے "طرق" کی وجہ سے سخاوی نے اس کو "قوی" کہا ہے، جیسا کہ المقاصد الحسنہ (ص ۲۳۰ طبع الخانجی) میں ہے۔

اللہ عزوجل کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر:

۱۰ - جو شخص اللہ تعالیٰ کی ذات عالی مقدس کو برا بھلا کہے یا اس کی توہین کرے یا اس کا مذاق اڑائے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس پر علماء کا اتفاق ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "**قُلْ أَبِاللّٰهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُوْلِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُوْنَ؟ لاَ تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ**"[۱] (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

اس کی توبہ قبول ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی توبہ قبول کی جائے گی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اس کو بہر حال قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ یہ بہت ہی بڑا گناہ ہے جس سے اس کی بدعقیدگی معلوم ہوتی ہے، ہاں آخرت کے لحاظ سے اگر وہ توبہ میں سچا ہو تو باطن میں اس کی توبہ قبول کی جائے گی اور اس کے لئے نفع بخش ہوگی [۲]۔

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر:

۱۱ - فقہاء کی رائے ہے کہ جس نے کسی بھی نبی کو برا بھلا کہا یا ان کی توہین کی، یا ان کی تحقیر کی، یا ان کی طرف ناجائز امر کو منسوب کیا مثلاً سچا نہ ہونا، تبلیغ نہ کرنا اس کی تکفیر کی جائے گی، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک برا بھلا کہنے والے کا حکم مرتد کی طرح ہے، اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر توبہ کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ قتل کردیا جائے گا، مالکیہ اور

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۵، ۶۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۶، کشاف القناع ۶/ ۱۷۷، ۱۷۸، شرح العقائد للتفتازانی/ ۱۹۱۔

حنابلہ کے نزدیک بطور حد اس کو قتل کردیا جائے گا، اگر چہ توبہ کرلے۔ اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

فرشتوں کو برا بھلا کہنا انبیاء کو برا بھلا کہنے کی طرح ہے، مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ ایسے نبی یا فرشتہ کو برا بھلا کہے جس کا نبی یا فرشتہ ہونا متفق علیہ ہے، لیکن اگر ایسے نبی یا فرشتہ کو برا بھلا کہتا ہے جس کا نبی ہونا یا فرشتہ ہونا متفق علیہ نہیں، مثلاً خضر اور ہاروت و ماروت تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، البتہ حاکم اپنی صوابدید کے مطابق اس کو سزا دے گا (۱)۔

صحابہ کو کافر کہنے والے کی تکفیر:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو تمام صحابہ کو کافر کہے اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے دین کی بدیہی معلومات کا انکار کیا اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کو جھوٹا کہا۔

بالاتفاق جس نے حضرت عائشہؓ پر وہ تہمت لگائی جس سے اللہ نے ان کو بری کردیا ہے، یا حضرت ابوبکر صدیق کی صحابیت کا منکر ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے صریح آیت کی تکذیب کی۔

جو صرف بعض صحابہ کی تکفیر کرے، اس کے بارے میں حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کے یہاں معتمد اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ کی رائے، حنابلہ کے یہاں مشہور روایت، بعض محدثین اور مالکیہ میں سے سحنون کا قول ہے کہ جو بعض صحابہ کو کافر کہے اس کی تکفیر کی جائے گی اور اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے۔

مرداوی نے ''الانصاف'' میں کہا: یہی درست ہے اور یہی ہمارا دین و مذہب ہے، صاحب ''الفواکہ الدوانی'' نے صراحت کی ہے کہ جو خلفاء اربعہ میں سے کسی کو بھی کافر کہے اس کی تکفیر کی جائے گی (۱)۔

شیخین کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر:

۱۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جو شیخین حضرت ابوبکر و عمرؓ کو برا بھلا کہے اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، امام احمد نے اس کے کفر اور اس کو مار ڈالنے کے بارے میں توقف اختیار کرتے ہوئے کہا: اس کی سرزنش کی جائے گی، کوڑے لگائے جائیں گے، قید میں رکھا جائے گا، تا آنکہ مرجائے یا رجوع کرلے، امام احمد سے ایک روایت ہے کہ جو کسی صحابی کو برا بھلا کہے، اور اس کو حلال سمجھے اس کی تکفیر کی جائے گی، ورنہ اس کو فاسق کہا جائے گا، اور ان کے لڑکے عبداللہ نے کسی صحابی کو برا بھلا کہنے والے کے بارے میں ان سے نقل کیا ہے کہ قتل کی ہمت تو مجھے نہیں ہوتی، البتہ اسے مارا جائے گا، میں اس کو اسلام پر نہیں سمجھتا۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول جس کو قاضی نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ شیخینؓ کو برا بھلا کہنے والے کی تکفیر کی جائے گی، ایسے شخص کی تکفیر کے قائل دبوسی اور ابو اللیث بھی ہیں، صاحب ''الاشباہ'' نے اسی کو قطعی کہا ہے۔

صاحب ''الدر المختار'' نے کہا: حضور پاک ﷺ کی رعایت میں فتوی اور قضاء میں اسی پر اعتماد کرنا چاہئے، یہ حنفیہ کے یہاں قول معتمد کے خلاف ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۴، کشاف القناع ۶/ ۱۶۸، ۱۷۷، الإنصاف ۱۰/ ۳۳۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، ۲۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۴، ۷۰، کشاف القناع ۶/ ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۷۲، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۳، شرح العقائد للتفتازانی ۱۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، ۲۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۲، حواشی تحفۃ المحتاج ۹/ ۸۹، کشاف القناع ۶/ ۱۷۲، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۴، الأشباہ و

اجماع کے منکر کی تکفیر:

۱۴ - فقہاء کی رائے ہے کہ جو امت کے درمیان کسی اجماعی حکم کا جو دین کا بدیہی احکام میں سے ہے انکار کردے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، مثلاً پنجگانہ نمازوں اور زکاۃ کا وجوب، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

رہا امت کا وہ اجماعی حکم جو دین کے بدیہی احکام میں سے نہیں، مثلاً بیٹی کی موجودگی میں پوتی کو ترکہ کا چھٹا حصہ دینے کا وجوب تو اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

حنفیہ کے یہاں تکفیر کے لئے صرف قطعی طور پر ثبوت کی شرط ہے، اسی وجہ سے انہوں نے کہا کہ بیٹی کی موجودگی میں پوتی کے لئے چھٹے حصہ کے استحقاق کے منکر کی تکفیر کی جائے گی، حنفیہ کا ظاہر کلام یہی ہے [۱]۔

عمل کے سبب تکفیر:

۱۵ - فقہاء کی صراحت کے مطابق کچھ افعال ایسے ہیں کہ اگر مکلّف ان کا ارتکاب کرلے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اور یہ ہر ایسا فعل ہے جس کو بالقصد دین کا صریح مذاق اڑانے یا دین کے انکار کے لئے انجام دے، مثلاً کسی بت یا سورج یا چاند کو سجدہ کرنا کہ ان افعال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلام کی تصدیق نہیں کرتا ہے، اور مثلاً قرآن شریف کو گندگی میں ڈالنا کہ ایسا کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی، گوکہ وہ تصدیق کرتا ہو، کیونکہ یہ تکذیب کے حکم میں ہے، نیز اس لئے کہ یہ کلام الٰہی کی صریح توہین ہے اور کلام کی توہین خود صاحب کلام کی توہین ہے۔

= النظائر لابن نجیم ر ۱۸۹، ۱۹۰ طبع دار الہلال۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۵، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۵، کشاف القناع ۶/ ۱۷۲، ۱۷۳۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کتب حدیث کے (گندگی میں) ڈالنے کو اسی کے ساتھ لاحق کیا ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو کفر کی علامت اختیار کرے مثلاً غیار (زنار کی طرح ذمیوں کی ایک علامت جس کو وہ اپنی کمر پر باندھتے ہیں) پہننا، جنیو باندھنا، صلیب لٹکانا اس کی تکفیر کی جائے گی۔

مالکیہ اور حنابلہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کی محبت میں اور اس کے ماننے والوں کی طرف رجحان کے سبب انجام دے، لیکن اگر اس کو کھیل کے طور پر استعمال کرے تو حرام ہے، کفر نہیں [۱]۔

گناہ کبیرہ کے مرتکب کی تکفیر:

۱۶ - اہل سنت و جماعت کا مذہب ہے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اور اس کے بارے میں ہمیشہ جہنم میں رہنے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اگر اس کا انتقال توحید پر ہو، اگرچہ اس نے توبہ نہ کی ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"یخرج من النار من کان في قلبه مثقال ذرة من إیمان"**[۲] (جہنم سے اس شخص کو نکالا جائے گا جس کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر ایمان ہوگا)۔ اگر گناہ کبیرہ کا مرتکب اپنے گناہ کی وجہ سے کافر ہوتا تو اس کو اللہ اور اس کے رسول نے مومن نہ کہا ہوتا [۳]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۶، حواشی تحفۃ المحتاج ۹/ ۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۹، کشاف القناع ۶/ ۱۶۹، شرح العقائد للتفتازانی ر ۱۴۲، ۱۵۳۔

(۲) حدیث: "یخرج من النار من کان في قلبه مثقال ذرة من إیمان" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۴۷۳، ۴۷۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) شرح العقیدۃ الطحاویہ ر ۳۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۴۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح العقائد للتفتازانی ر ۱۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

جادوگر کی تکفیر:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جادو کو جائز سمجھنے والے کی تکفیر کی جائے گی۔

البتہ جادو سیکھنے اور جادو کرنے والے کی تکفیر میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک محض جادو سیکھنے یا جادو کرنے سے اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی اگر اس میں باعث کفر عقیدہ یا باعث کفر عمل نہ ہو، جب کہ مالکیہ کی رائے ہے کہ علی الاطلاق اس کی تکفیر کی جائے گی، کیونکہ اس میں غیر اللہ کی تعظیم اور کائنات و تقدیر کو غیر اللہ سے منسوب کرنا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جادو کرنے کی وجہ سے اس کو قتل کرنا واجب ہے، اس سے توبہ نہیں کرائی جائے گی، کیونکہ اس نے زمین میں فساد پھیلایا ہے، محض جادو کا علم ہونے سے تکفیر نہیں کی جائے گی اگر اس کا عقیدہ باعث کفر نہ ہو، نیز اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "**حد الساحر ضربة بالسيف**"[1] (جادوگر کی حد تلوار کا ایک وار ہے) حضور ﷺ نے اس کو حد فرمایا ہے، اور حد ثابت ہونے کے بعد توبہ سے ساقط نہیں ہوتی۔

حنابلہ نے اس حکم کو اس جادوگر کے ساتھ خاص کیا ہے جو اپنے جادو میں کفر کا ارتکاب کرے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کو قتل کیا جائے گا اگر وہ کھلم کھلا جادو کرے بشرطیکہ توبہ نہ کی ہو، اور اگر اس کو پوشیدہ طور پر کرے تو علی الاطلاق قتل

(۱) حدیث: "حد الساحر ضربة بالسيف" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت جندب بن جنادہ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: ہمارے علم میں یہ روایت صرف اسی سند سے مرفوع منقول ہے، اسماعیل بن مسلم مکی حدیث میں ضعیف قرار دیئے جاتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ روایت جندب پر موقوف ہے۔

کر دیا جائے گا، اور اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی[1]۔

تکفیر کے اثرات:

۱۸- تکفیر کے سبب تکفیر کرنے والے اور جس کی تکفیر کی جائے دونوں پر کچھ اثرات مرتب ہوتے ہیں، جس کی تکفیر کی گئی ہے اگر اس کا کفر ثابت ہو جائے تو اس پر حسب ذیل اثرات مرتب ہوں گے:

الف۔ عمل کا باطل ہونا:

۱۹- اگر مسلمان مرتد ہو جائے اور تاحیات کفر پر باقی رہے تو ارتداد کی وجہ سے اس کا عمل باطل ہو جائے گا، فرمان باری ہے: "**وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ**"[2] (اور جو کوئی بھی تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور اس حال میں کہ وہ کافر ہے مرجائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال اکارت گئے)۔

اگر وہ دوبارہ اسلام لائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس پر حج اور ان عبادات کو دوبارہ کرنا واجب ہے جس کے اسباب موجود ہوں، کیونکہ ارتداد کی وجہ سے وہ اصلی کافر کی طرح ہو جائے گا، لہٰذا اگر وہ اسلام لائے گا اور مال دار ہوگا تو اس پر حج فرض ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کے وقت میں تاعمر گنجائش ہے، لہٰذا نئے حکم سے اس پر حج واجب ہوگا، جیسا کہ آئندہ اوقات کی وجہ سے اس پر نماز، روزہ اور زکاۃ واجب ہوں گے، نیز اس لئے کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور یہ باقی ہے، برخلاف حج کے علاوہ دوسری عبادتوں کے، جن کو وہ ادا کر چکا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۲، شرح روض الطالب ۴/ ۱۱۷، کشاف القناع ۶/ ۱۷۷، الإنصاف ۱۰/ ۳۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۱۷۔

ہے کہ ان کے اسباب جا چکے ہیں۔

جن عبادتوں کے اسباب باقی ہیں مثلاً کسی نے ظہر کی نماز پڑھی پھر مرتد ہوگیا، پھر وقت کے اندر ہی توبہ کرلی تو ظہر دوبارہ پڑھے گا، کیونکہ اس کا سبب یعنی وقت باقی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حالت اسلام میں جو عبادتیں کر چکا ہے مثلاً نماز اور حج وغیرہ ان کو دوبارہ ادا کرنا اس پر واجب نہیں، اس لئے کہ اس نے ان کو کما حقہ ادا کیا ہے اور اس کا ذمہ ان سے بری ہو چکا ہے، لہذا دوبارہ وہ اس کے ذمہ میں لازم نہیں ہوں گی، جیسا کہ آدمی کا قرض۔

امام شافعیؒ کے یہاں صراحت ہے کہ اعمال کا ثواب باطل ہوگا بذات خود اعمال باطل نہیں ہوں گے [۱]۔

ب۔ قتل:

۲۰ - اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جو دین اسلام سے پھر کر دوسرا دین اختیار کرلے اس کو قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من بدل دينه فاقتلوه**" [۲] (جو اپنا دین بدل دے اس کو قتل کردو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ردت" میں ہے۔

تکفیر کرنے والے پر تکفیر کے اثرات:

۲۱ - چونکہ تکفیر ایک اہم معاملہ ہے اس لئے فقہاء نے اس میں تعزیر مقرر کی ہے، جس نے کسی کو کفر سے منسوب کیا یا ایسا الزام لگایا جس میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۴۸۰، مواہب الجلیل ۶/ ۲۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۳، کشاف القناع ۶/ ۱۸۱۔

(۲) حدیث: "من بدل دينه فاقتلوه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

کفر کا مفہوم ہے، مثلاً کہے: اے یہودی! اے نصرانی! اے مجوسی! تو اس کی تعزیر کی جائے گی [۱]، فرمان نبوی ہے: "**إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما فإن كان كما قال و إلا رجعت عليه**" [۲] (اگر کوئی اپنے بھائی کو کافر کہہ کر پکارے تو ان میں سے ایک پر کفر آ جائے گا، اگر وہ شخص جس کو اس نے پکارا، کافر ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ وہ کفر پکارنے والے پر لوٹ آئے گا)۔

(دوم)

گناہوں کی تکفیر (کفارہ ادا کرنا)

الف۔ وہ گناہ جن کے کفارات شریعت میں مقرر ہیں:

۲۲ - بعض گناہوں کے ارتکاب پر شریعت نے انسان پر معین کفارات مقرر کئے ہیں، کیونکہ یہ گناہ سنگین اور خطرناک ہیں، اور ان کفارات کا مقصد اس سے ہونے والی کوتاہی کی تلافی ہے، یہ کفارات عبادت بھی ہیں اور سزا بھی۔

یہ پانچ کفارات ہیں: قتل، رمضان کے دن میں جماع، ظہار، قسم توڑنے اور ممنوعات حج کے ارتکاب کے کفارات [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "کفارۃ"۔

ب۔ وہ گناہ جن کے کفارات شریعت میں مقرر نہیں:

۲۳ - سابقہ پانچ کے علاوہ اسلام میں معین کفارے نہیں ہیں، ہاں بعض اعمال اور عبادات کے بارے میں صراحت ہے کہ وہ عمومی طور

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۸۲، ۳/ ۱۸۳، حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۷۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۰، کشاف القناع ۲/ ۱۱۷، ۱۱۸، ۶/ ۱۱۲۔

(۲) حدیث: "إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به......" کی تخریج فقرہ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۴۰، حواشی تحفۃ المحتاج ۹/ ۴۵۔

پر گناہوں کا کفارہ ہوجاتے ہیں، مثلاً گناہ کبیرہ سے احتیاط صغائر کی معافی کا سبب ہے، فرمان باری ہے: "إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ"[۱] (اگرتم ان بڑے کاموں سے جوتمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہے تو ہم تم سے تمہاری چھوٹی برائیاں دور کردیں گے)۔

نیزفرمان نبوی ہے: "ما من عبد يؤدي الصلوات الخمس، و يصوم رمضان، و يجتنب الكبائر السبع إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى إنها لتصفق"[۲] (جو بندہ پنجگانہ نمازیں پڑھے، رمضان کے روزے رکھے، سات گناہ کبیرہ سے احتیاط کرے، اس کے لئے قیامت کے دن جنت کے آٹھ دروازے کھل جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ اس کو آوازدیں گے)، صغائر کی معافی صرف کبائر سے اجتناب سے نہیں، بلکہ بعض عبادتوں سے بھی ہوتی ہے مثلاً وضو، پنجگانہ نمازیں، رمضان کا روزہ، عمرہ سے عمرہ تک اور مقبول حج۔

نیز حدیث میں ہے: "من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه إلا غفر له ماتقدم من ذنبه"[۳] (جوکوئی میرے اس وضو کی طرح وضو کرے، پھر دو رکعتیں پڑھے اور دل میں کوئی خیال (دنیاوغیرہ کا) نہ آئے تو اس کے گزشتہ گناہ بخش دیئے جائیں گے)۔

(۱) سورۂ نساء/۳۱۔

(۲) حدیث: "مامن عبد يؤدي الصلوات الخمس......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۱۸۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ اور ابوسعیدؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک راوی کے سلسلہ میں جہالت ہے، اور وہ صہیب العتواری ہیں (المیزان للذہبی ۲/ ۳۲۱ طبع الحلبی)۔

(۳) حدیث: "من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے۔

اس حدیث میں نماز کا تذکرہ تحیۃ الوضوء کی ترغیب کے لئے ہے، تاکہ اس کا ثواب بڑھے ورنہ معافی نماز پر موقوف نہیں، جیسا کہ مسند احمد میں مرفوعاً منقول ہے: "الوضوء يكفر ما قبله ثم تصير الصلاة نافلة"[۱] (وضو پچھلے گناہ معاف کرادیتا ہے، نماز اس پر اضافہ ہے)۔

فرمان نبوی ہے: "الصلوات الخمس ، و الجمعة إلى الجمعة، و رمضان إلى رمضان مكفرات مابينهن إذا اجتنب الكبائر"[۲] (پنجگانہ نمازیں، جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے رمضان تک، یہ سب درمیان کے گناہوں کو معاف کرانے والے ہیں اگر کبائر سے اجتناب کیا جائے)' نیز فرمان نبوی ہے: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما و الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة"[۳] (عمرہ سے عمرہ ان دونوں کے درمیان کا کفارہ ہے اور حج مبرور کا بدلہ صرف جنت ہے)۔

یہ اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ جب وضو کفارہ بن گیا تو روزہ کس چیز کا کفارہ بنے گا، اسی طرح دوسری عبادات، اس لئے کہ گناہ امراض کی طرح ہیں، اور طاعات دواؤں کی طرح ہیں، جس طرح ہر قسم کے امراض کے لئے خاص قسم کی دوا ہے، دوسری دوا سے نفع نہیں ہوتا، یہی حال طاعات اور گناہوں کا ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "إن من الذنوب ذنوبا لا يكفرها الصلاة ولا الصيام ولا الحج

(۱) حدیث: "الوضوء يكفر ماقبله ثم تصير الصلاة نافلة" کی روایت احمد (۵/ ۲۵۱ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، منذری نے الترغیب والترہیب (۱/ ۱۳۰ طبع مطبعۃ السعادہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "الصلوات الخمس و الجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان، مكفرات مابينهن إذا اجتنب الكبائر" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۹ طبع الحلبی) نے حضرتؓ ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ولا العمرة، قالوا فما يكفرها يا رسول الله،قال: الهموم في طلب المعيشة"[۱] (کچھ گناہ ایسے ہیں جن کا کفارہ، نہ نماز ہے، نہ روزہ، نہ حج ہے، نہ عمرہ، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس کا کفارہ کیا ہے؟ فرمایا: طلب معاش کی فکر)۔

یہ سب ان گناہوں کے بارے میں ہیں جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے، جب کہ حقوق العباد سے متعلق گناہوں کا کفارہ صرف بدلہ دینا ہے[۲]۔

(۱) حدیث: "إن من الذنوب ذنوبا لا يكفرها الصلاة ولا الصيام ولا الحج ولا العمرة، قالوا : فما......" کی روایت طبرانی نے الأوسط میں کی ہے، ذہبی نے اس پر موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، ابن حجر نے لسان المیزان (۵/ ۱۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ان کی متابعت کی ہے۔

(۲) شرح جوہرۃ التوحید رص ۱۷۴، ۱۷۵۔

تکفین

تعریف:

۱-تکفین: کفّن کا مصدر ہے، اور اسی کی طرح کفن بھی ہے، ان دونوں کا لغوی معنی ڈھانکنا اور چھپانا ہے۔

میت کے کفن کا نام اسی معنی کے لحاظ سے ہے، کیونکہ وہ میت کو ڈھانک دیتا ہے[۱]۔

میت کی تکفین اسی سے ماخوذ ہے، جس کا معنی میت کو کفن میں لپیٹنا ہے[۲]۔

اصطلاحی مفہوم اس سے الگ نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ میت کی تکفین جس سے وہ ڈھک جائے، فرض کفایہ ہے[۳]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "البسوا من ثيابكم البياض فإنها من خير ثيابكم، وكفنوا فيها موتاكم"[۴] (سفید کپڑے پہنو کہ وہ

(۱) لسان العرب مادہ: "کفن"۔

(۲) فتح القدیر ار ۴۵۲ طبع الأمیریہ بولاق، مجمع الأنہر ار ۱۸۱ طبع دار السعادہ۔

(۳) شرح فتح القدیر ار ۴۵۲، حاشیۃ الرہونی ۲/ ۲۰۹ طبع الأمیریہ بولاق، المجموع ۵/ ۱۴۰ طبع المنیریہ، کشاف القناع ۲/ ۱۰۳ طبع عالم الکتب، البخاری ۲/ ۹۳ طبع محمد علی صبیح۔

(۴) حدیث: "البسوا من ثيابكم البياض فإنها من خير ثيابكم......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۰۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ

تمہارے لئے بہترین کپڑے ہیں، اور اسی میں اپنے مردوں کو کفن دو)، نیز بخاری میں حضرت خبابؓ کی روایت ہے: "**هاجرنا مع رسول الله ﷺ نلتمس وجه الله، فوقع أجرنا على الله، فمنا من مات لم يأكل من أجره شيئاً، منهم: مصعب بن عمير، ومنا من أينعت له ثمرته فهو يهديها، قتل يوم أحد، فلم نجد ما نكفنه إلا بردة، إذا غطينا بها رأسه، خرجت رجلاه، وإذا غطينا رجليه خرج رأسه، فأمرنا النبي ﷺ أن نغطي رأسه، و أن نجعل على رجليه من الإذخر**"[۱] (ہم نے حضور ﷺ کے ساتھ محض اللہ کے لئے ہجرت کی تو ہمارا بدلہ اللہ کے ذمہ ہوگیا، ہم میں سے بعض نے مرنے تک اپنے بدلہ میں سے کچھ نہ کھایا، ان میں مصعب بن عمیر تھے، اور ہم میں سے بعض وہ ہیں جن کے پھل پک گئے (یعنی انہیں نعمتیں ملیں) اور وہ دوسروں کو دے رہے ہیں، مصعب احد کی جنگ میں شہید ہوئے، ہمیں ان کے کفن کے لئے کچھ نہ ملا، بس ایک چادر تھی، ان کا سر چھپاتے تو پاؤں کھل جاتے، پاؤں چھپاتے تو سر کھل جاتا، آخر حضور ﷺ نے ہمیں یہ حکم دیا کہ ان کا سر چھپادو، اور ان کے پاؤں پر اذخر (ایک قسم کی گھاس) ڈال دو)۔

کفن کا طریقہ:

۳- فقہاء نے کہا: ہے کہ میت کی تکفین- اس کو پاک کرنے کے بعد- اسی قسم کے کپڑوں میں کی جائے گی جن کا پہننا اس کے لئے زندگی میں جائز تھا، لہذا جائز کپڑوں میں کفن دیا جائے گا۔

= سے کی ہے، ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۲/۶۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث خباب: "**هاجر نامع رسول الله ﷺ......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۴۲ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۴۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ریشمی کپڑے میں مرد کو کفن دینا ناجائز ہے، ہاں عورت کو ریشمی کپڑے میں جمہور کے نزدیک کفن دینا جائز ہے، اس لئے کہ زندگی میں اس کے لئے اس کا استعمال کرنا جائز ہے، لیکن یہ مکروہ ہے، کیونکہ یہ اسراف ہے اور مال برباد کرنے کے مشابہ ہے، اس کے برخلاف زندگی میں اس کا پہننا کہ وہ اس کے لئے شرعاً مباح ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بلاضرورت ریشمی کپڑے میں کفن دینا حرام ہے، مرد ہو یا عورت، کیونکہ عورت کے لئے ریشم زندگی میں حلال ہے کہ وہ محل زینت ہے جو موت کے بعد ختم ہوگیا[۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بہتر کفن دینا مستحب ہے، یعنی ایسے کپڑے میں کفن دے جو جمعہ وعیدین میں استعمال کیا جاتا ہو بشرطیکہ اس سے کم درجہ کے کپڑے کی وصیت نہ کی ہو، ورنہ اس کی وصیت کو مدنظر رکھا جائے گا، اس لئے کہ مسلم شریف میں یہ فرمان نبوی ہے: "**إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه**"[۲] (جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو کفن دے تو اچھا کفن دے)۔

حنابلہ کے نزدیک میت کو ایسے کپڑے میں کفن دینا واجب ہے جس طرح کا جمعہ وعیدین میں پہنا جاتا ہے، بشرطیکہ اس نے اس سے کم درجہ کے کپڑے کی وصیت نہ کی ہو، اس لئے کہ شارع نے اچھا کفن دینے کا حکم دیا ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مباح کفن میں میت کی حالت کا اعتبار ہوگا، اگر وہ مالدار ہو تو اچھے کپڑے میں، اگر اوسط درجہ کا ہو تو متوسط کفن اور غریب ہو تو معمولی درجہ کا کفن دیا جائے گا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۷ طبع دار الکتاب العربی، المجموع ۵/ ۱۴۸ طبع المنیر یہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۹ طبع المکتب الإسلامی، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۳۶ طبع دارالفکر، الدسوقی ۱/ ۴۱۳ طبع عیسی الحلبی، کشاف القناع ۲/ ۱۰۴ طبع عالم الکتب، الإنصاف ۲/ ۵۰۷۔

(۲) حدیث: "**إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه**" کی روایت مسلم (۲/ ۶۵۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

ہر طرح کے کپڑے کفن کے لئے کافی ہیں، پرانا دھلا ہوا اور نیا کپڑا دونوں برابر ہیں، کیونکہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا یہ قول مروی ہے کہ میرے ان ہی دونوں کپڑوں کو دھوکر ان میں مجھے کفن دینا، کیونکہ یہ دونوں کفن پیپ اور خون کے لئے ہیں۔

سفید کپڑوں میں کفن دینا افضل ہے، اس لئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**البسوا من ثيابكم البياض فإنها من خير ثيابكم و كفنوا فيها موتاكم**"[(۱)] (سفید کپڑے پہنو، اس لئے کہ یہ بہترین کپڑے ہیں، اسی میں اپنے مردوں کو کفن دو)۔

کفن کے لئے شرط ہے کہ کھال نظر نہ آئے، اس لئے کہ اگر کھال نظر آئے گی تو پردہ نہیں ہوگا جس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے اور اگر کھال تو نہ نظر آئے لیکن بدن کی ساخت کا اندازہ ہو تو مکروہ ہے[(۲)]۔

بہت قیمتی کفن دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "**لا تغالوا في الكفن فإنه يسلب سلبا سريعا**"[(۳)] (بہت قیمتی کفن نہ دو کہ یہ بہت جلد چھن جائے گا)۔

جس طرح کہ زعفران میں رنگے ہوئے، زرد رنگ میں رنگے ہوئے، بال اور اون کے کپڑے میں کفن دینا دوسرا کپڑا ہوتے ہوئے مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ سلف کے عمل کے خلاف ہے۔

(۱) حدیث: "البسوا من ثیابکم البیاض" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۰۷، المجموع ۵/۱۴۷، الشرح الصغیر ۱/۵۴۹ طبع دار المعارف مصر، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۶۴ طبع الریاض، نہایۃ المحتاج ۲/۴۴۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۲/۱۰۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۰۹۔

(۳) حدیث: "لاتغالوا في الكفن فإنه يسلب سلبا سريعا" کی روایت ابوداؤد (۳/۵۰۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اس روایت میں شعبی اور حضرت علی کے درمیان انقطاع ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۲/۱۰۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

چمڑے میں کفن دینا حرام ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حکم دیا: "**أمر بنزع الجلود عن الشهداء، وأن يدفنوا في ثيابهم**"[(۱)] (شہداء کے بدن سے چمڑے اتار لئے جائیں اور ان کو ان کے کپڑوں میں دفن کر دیا جائے)۔

پاک کپڑے کے ہوتے ہوئے ایسے نجس کپڑے میں کفن نہ دیا جائے جس کی نجاست ناقابل معافی ہے، گوکہ نماز سے باہر اس کا پہننا جائز ہو اور گوکہ پاک کپڑا ریشمی ہو[(۲)]۔

کفن کی انواع واقسام:

حنفیہ کے نزدیک کفن کی تین قسمیں ہیں:

۱- کفن سنت۔

۲- کفن کفایہ۔

۳- کفن ضرورت۔

۴- الف- کفن سنت: یہی سب سے مکمل کفن ہے، مرد کے لئے تین کپڑے: ازار، قمیص اور لفافہ قمیص: گلے سے لے کر پاؤں تک ہوگی، جو بغیر دخریص (کلی)[(۳)] اور آستین کے ہوگی۔ اور میت کا ازار سر کے اوپر سے پاؤں تک ہوگا جو زندہ شخص کے تہبند کے برخلاف

(۱) حدیث: "أمر بنزع الجلود عن الشهداء وأن يدفنوا في ثيابهم" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۹۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/۱۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی ر ۳۱۵ طبع دار الإیمان، حاشیہ ابی السعود علی شرح الکنز ۱/۳۴۸ طبع اول، المجموع ۵/۱۴۸، ۱۴۹، کتاب الفروع ۲/۲۲۲، ۲۲۵ طبع عالم الکتب، حاشیۃ الرہونی ۲/۲۱۲، المغنی ۲/۴۶۴، مغنی المحتاج ۱/۳۳۷ طبع مصطفی الحلبی، الجمل علی شرح المنہج ۱/۱۵۷ طبع دار احیاء التراث العربی، کشاف القناع ۲/۱۰۴۔

(۳) دخریص جس کو بنیقہ (کلی) بھی کہتے ہیں وہ ٹکڑا ہے جو کپڑے کو کشادہ کرنے کے لئے بڑھا دیا جاتا ہے (لسان العرب مادہ: "بنق")۔

ہوگا، اور لفافہ بھی اسی طرح سے ہوگا، اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت ہے: "كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب قميص وإزار ولفافة"[۱] (رسول اللہ ﷺ کو تین کپڑوں میں کفن دیا گیا: قمیص، ازار اور لفافہ)۔

عورت کے لئے پانچ کپڑے ہوں گے: قمیص، ازار، خمار (اوڑھنی)، لفافہ اور سینہ بند، اس لئے کہ حضرت لیلی بنت قانف ثقفیہ کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ ناول اللواتي غسلن ابنته في كفنها ثوباً ثوباً حتى ناولهن خمسة أثواب"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی صاحب زادی کو غسل دینے والی عورتوں کو ایک ایک کر کے کفن کا کپڑا دیا، یہاں تک کہ آپ نے ان کو پانچ کپڑے دیئے)، نیز اس لئے کہ وہ زندگی میں ان ہی پانچ کپڑوں میں نکلتی ہے تو موت کے بعد بھی ان ہی کپڑوں میں نکلے گی[۳]۔

۵-ب: کفن کفایہ: وہ کم سے کم کپڑا ہے جس کو زندگی میں پہنا جاتا ہے، جو مرد کے لئے اصح قول کے مطابق دو ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے وفات کے وقت فرمایا تھا: "مجھے میرے ان ہی دونوں کپڑوں میں کفن دینا جن میں میں نماز پڑھتا تھا، ان دونوں کو دھو دینا، کیونکہ یہ دونوں پیپ اور مٹی کے لئے ہیں"۔

(۱) حديث جابر بن سمرة: "كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب" کی روایت ابن عدی نے الکامل فی الضعفاء (۲۵۱۱/۷ طبع دار الفکر) میں کی ہے، اور زیلعی نے ان کے حوالہ سے اس کی تضعیف نقل کی ہے (نصب الرایہ ۲۶۱/۲ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

(۲) حديث: ليلى بنت قانف الثقفية: "ناول النبي ﷺ اللواتي غسلن ابنته......" کی روایت ابوداؤد (۵۰۹/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے (نصب الرایہ للزیلعی ۲/ ۲۶۴ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

(۳) البدائع ۳۰۷/۱، فتح القدیر ۴۵۴/۱ طبع بولاق۔

نیز اس لئے کہ زندگی میں مرد کم سے کم دو کپڑے پہنتا ہے کہ ان دو کپڑوں میں اس کے لئے بلا کراہت باہر نکلنا اور نماز پڑھنا جائز ہے تو اس میں اس کو کفن دینا بھی جائز ہوگا۔

ایک کپڑے میں کفن دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ زندگی میں ایک کپڑے میں نماز کراہت کے ساتھ جائز ہے تو موت کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔

مراہق[۱] مرد کی طرح ہے، دونوں کے کفن یکساں ہوں گے، اس لئے کہ زندگی میں مراہق عادتاً ان ہی کپڑوں میں باہر نکلتا ہے جن میں مرد نکلتے ہیں تو کفن بھی اسی میں دیا جائے گا، اور اگر بچہ ہو، مراہق نہ ہوا ہو اور دو ٹکڑوں ازار اور لفافہ میں کفن دے دیا جائے تو بہتر ہے، اور اگر ایک ہی تہبند میں کفن دے دیا جائے تو جائز ہے، اس لئے کہ زندگی میں اس کے حق میں ایک ہی کپڑا کافی تھا، لہذا موت کے بعد بھی کافی ہوگا۔

عورت کو کم از کم تین کپڑوں میں کفن دیا جائے گا: ازار، لفافہ اور خمار، اس لئے کہ زندگی میں پردہ تین کپڑوں سے ہوتا ہے، چنانچہ ان میں اس کے لئے باہر نکلنا اور نماز پڑھنا جائز ہے، لہذا موت کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔ عورت کو دو کپڑوں میں کفن دینا مکروہ ہے۔

چھوٹی بچی کو دو کپڑوں میں کفن دینے میں کوئی حرج نہیں، اور مراہقہ لڑکی، کفن کے باب میں بالغہ لڑکی کی طرح ہے، اور ساقط شدہ بچہ کو ایک کپڑے میں لپیٹ دیا جائے، کیونکہ اس کے لئے کامل احترام نہیں، نیز اس لئے کہ شریعت میں میت کو کفن دینے کا ذکر آیا ہے، اور میت کا لفظ ساقط بچہ پر نہیں بولا جاتا، جیسا کہ یہ لفظ جز و میت پر نہیں بولا جاتا ہے[۲]۔

(۱) مراہق: قریب البلوغ لڑکا جو ابھی تک بالغ نہ ہوا ہو (المصباح المنیر)۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۰۷/۱، فتح القدیر ۴۵۴/۱ طبع بولاق۔

۶ - ج - مرد وعورت کے لئے کفن کی ضرورت وہ ہے جو مجبوری یا بے بسی کے وقت موجود ہو، یعنی اس کے علاوہ موجود نہ ہو، اور اس کے لئے کم از کم اتنا ہونا چاہئے کہ سارے بدن پر آجائے جیسا کہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کی تکفین کے بارے میں روایت آچکی ہے، نیز روایت میں ہے کہ حضرت حمزہؓ شہید ہوئے تو ان کو ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا، اس کے علاوہ ان کے پاس کپڑا نہ تھا، جس سے معلوم ہوا کہ ضرورت کے وقت یہ جائز ہے (۱)۔

۷ - کم از کم کفن مالکیہ کے نزدیک ایک کپڑا ہے، اور زیادہ سے زیادہ سات کپڑے ہیں۔ طاق کپڑے کفن میں مستحب ہیں، مرد کو پانچ کپڑوں میں کفن دینا افضل ہے: قمیص، عمامہ، ازار اور دو لفافے، مرد کو اس سے زیادہ کپڑوں میں کفن دینا مکروہ ہے، عورت کو سات کپڑوں میں کفن دینا افضل ہے: قمیص، خمار، ازار اور چار لفافے، اور مرد کے عمامہ کی جگہ عورت کا سر اور چہرہ لپیٹنے کے لئے ایک دوپٹہ ہونا مندوب ہے، اور عمامہ کا شملہ ایک ہاتھ ہونا مندوب ہے جس کو مرد کے سینہ پر رکھ دیا جائے گا (۲)۔

۸ - شافعیہ نے کہا: کم از کم کفن ایک کپڑا ہے جس سے شرمگاہ ڈھک جائے اور اس واجب کپڑے کی مقدار کے بارے میں ان کے یہاں دو اقوال ہیں، اول: جس سے شرمگاہ ڈھک جائے یعنی مرد کا ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ اور عورت میں چہرہ اور ہتھیلی کے علاوہ سارا بدن۔

دوم: جس سے میت کا سارا بدن ڈھک جائے، البتہ احرام والے مرد کا سر اور احرام والی عورت کا چہرہ اس سے مستثنی ہے (۳)۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ۳۱۵، ۳۱۶، البدائع ۱/ ۳۰۶، ابن عابدین ۱/ ۵۷۹، الہدایہ وفتح القدیر ۱/ ۴۵۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۲۵ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۰ طبع دار المعارف۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۳، ۲/ ۱۱۰، ۱۱۱ طبع المکتب الإسلامی۔

مرد کو تین کپڑوں میں کفن دینا مستحب ہے، سفید ازار اور دو سفید لفافے، جن میں کرتا یا عمامہ نہ ہو (۱)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: وہ فرماتی ہیں: "**كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة**" (۳) (رسول اللہ ﷺ کو تین سحولی (۲) کپڑوں میں کفن دیا گیا جن میں کرتا یا عمامہ نہ تھا)۔

بالغ اور بچہ دونوں برابر ہیں، اور اگر پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے تو مکروہ نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنے گھر والوں کو پانچ کپڑوں میں کفن دیتے تھے جن میں کرتا اور عمامہ ہوتا تھا، نیز اس لئے کہ زندہ آدمی کے لئے مکمل لباس پانچ کپڑے ہیں، اس سے زیادہ میں کفن دینا مکروہ ہے، کیونکہ یہ فضول خرچی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے گا: ازار، قمیص، خمار اور دو لفافے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی ام کلثوم کو ان ہی کپڑوں میں کفن دیا، اس لئے کہ حضرت لیلی بنت قانف کی روایت ہے: "**أن النبي ﷺ ناولها إزاراً ودرعاً وخماراً وثوبين**" (۴) (حضور ﷺ نے غسل دینے والی عورتوں کو ایک ازار، ایک کرتا، ایک دوپٹہ اور دو لفافے دیئے)، مرد وعورت کے کفن میں پانچ سے زیادہ کپڑے مکروہ ہیں اور مخنث، عورت کی طرح ہے۔

۹ - حنابلہ نے کہا: واجب کفن اتنا کپڑا ہے جس سے میت کا سارا بدن ڈھک جائے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت اور افضل یہ ہے کہ مرد کو تین

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المجموع ۵/ ۱۴۴، ۱۴۶۔

(۲) "سحولی" یمن کے ایک شہر سے منسوب ہے، جہاں سے کپڑے منگائے جاتے تھے (المصباح: سحل)۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۴۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۵۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "ليلى بنت قانف" کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی ہے۔

لفافوں میں کفن دیا جائے، تین سے زیادہ کپڑوں میں کفن دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں مال برباد کرنا ہے، اور حضور علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے۔

دو کپڑوں میں کفن دینا جائز ہے، اس لئے کہ احرام والے شخص جس کی گردن کو اس کے جانور نے توڑ دیا تھا کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا: "اغسلوه بماء وسدر و كفنوه في ثوبين"[۱] (اس کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو اور دو کپڑوں میں اس کو کفن دے دو)، اور سوید بن غفلہ کہا کرتے تھے: دو کپڑوں میں کفن دیا جائے گا۔

امام احمد نے فرمایا: بچہ کو ایک کپڑے میں کفن دیا جائے گا اور اگر تین کپڑوں میں کفن دیا جائے تو کوئی حرج نہیں [۲]۔

میت کو عمامہ باندھنا:

۱۰- شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں افضل یہ ہے کہ مرد کو تین سفید لفافوں میں کفن دیا جائے جن میں کرتا اور عمامہ نہ ہو، اکثر اہل علم صحابہ وغیرہ کے یہاں اسی پر عمل ہے، اور اگر کفن میں عمامہ ہو تو مکروہ نہیں، ہاں خلاف اولی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مرد کو پانچ کپڑوں میں کفن دینا افضل ہے، قمیص، عمامہ، ازار اور دو لفافے۔ اور حنفیہ کے یہاں اصح قول کے مطابق عمامہ مکروہ ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کے کفن میں عمامہ نہیں تھا، نیز اس لئے کہ اگر عمامہ بھی ہو تو کفن جوڑا ہو جائے گا، حالانکہ طاق عدد میں ہونا سنت ہے، البتہ متاخرین حنفیہ نے اس کو مستحسن کہا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ اپنے گھر کے میت کو عمامہ باندھتے تھے اور عمامہ کا شملہ اس کے سینہ پر رکھ دیتے تھے[۱]۔

کفن دینا کس پر واجب ہے؟

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ میت کا کفن اس کے مال سے لیا جائے گا اگر اس کے پاس مال ہو، اور سارے مال سے کفن نکالا جائے گا الا یہ کہ کوئی حق کسی خاص مال سے متعلق ہو مثلاً رہن [۲]۔ وصیت اور میراث پر کفن کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ کفن میت کی بنیادی ضروریات میں سے ہے، لہذا یہ زندگی میں اس کے نفقہ کی طرح ہو گیا جو تمام دوسرے واجبات پر مقدم ہوتا ہے، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اس کا کفن اس شخص پر واجب ہے جس پر اس کا نفقہ واجب ہے، اگر اس طرح کے کئی افراد ہوں جن کے ذمہ میت کا نفقہ واجب تھا تو سب پر کفن واجب ہوگا، (اس کے مطابق جو "باب النفقات" میں مذکور ہے) جیسا کہ زندگی میں اس کا کپڑا واجب ہوتا ہے، اور اگر خود اس کے پاس مال نہ ہو اور وہ آدمی نہ ہو جس پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے تو اس کا کفن بیت المال سے دیا جائے گا جیسا کہ زندگی میں اس کا نفقہ دیا جاتا ہے، کیونکہ بیت المال مسلمانوں کی ضروریات کے لئے ہی بنایا گیا ہے، اگر بیت المال میں گنجائش نہ ہو تو عام مسلمانوں کے ذمہ اس کا کفن واجب ہے، اور اگر مسلمان اس کا انتظام نہ کرسکیں تو لوگوں سے مانگیں گے، اور اگر اس کی بھی صورت نہ ہو تو اس کو غسل دے کر اس پر "اذخر" (یا کوئی اور گھاس) ڈال دی جائے گی اور اس کو دفن کر دیا جائے گی، اور اس کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

بیوی کا کفن اس کے شوہر کے ذمہ واجب ہے، حنفیہ کا مفتی بہ قول، مالکیہ کے یہاں ایک قول اور شافعیہ کے یہاں اصح قول یہی

(۱) حدیث: "اغسلوه بماء و سدر و كفنوه في ثوبين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳۷/۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔
(۲) المغنی ۴۶۴/۲، ۴۷۱۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ر ۳۱۵، مواہب الجلیل ۲۲۵/۲، الشرح الصغیر ۵۵۰/۱، نہایۃ المحتاج ۴۵۰/۲، المجموع ۱۴۴/۵، المغنی ۴۶۴/۲، ۴۶۵۔
(۲) الاختیار ۸۵/۵۔

ہے، اس لئے کہ اس کی زندگی میں اس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہے تو اس کا کفن بھی اسی پر واجب ہوگا، انہوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس سلسلے میں زندگی اور موت کے درمیان تفریق نامناسب ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کے نزدیک شوہر پر اپنی بیوی کا کفن یا اس کی تجہیز کا خرچہ واجب نہیں، اس لئے کہ نفقہ اور کپڑا نکاح کی حالت میں واجب ہیں اور موت کی وجہ سے نکاح ختم ہوگیا، اور وہ اجنبیہ کے مشابہ ہوگئی۔

بالاجماع بیوی پر اس کے شوہر کا کفن واجب نہیں، جیسا کہ زندگی میں عورت پر شوہر کا کپڑا واجب نہیں[1]۔

مرد کو کفن دینے کا طریقہ:

۱۲- فقہاء کی رائے ہے کہ کفن دینے سے پہلے طاق بار کفن کو دھونی دی جائے، اس لئے کہ روایت میں یہ فرمان نبوی وارد ہے: **"إذا أجمرتم الميت فأجمروا وترا"**[2] (جب تم میت کو دھونی دو تو طاق بار دو)، اس لئے کہ زندگی میں نئے اور دھلے ہوئے کپڑے کو دھونی دی جاتی ہے اور اس میں خوشبو لگائی جاتی ہے، لہذا موت کے بعد بھی یہی ہوگا، پھر مستحب ہے کہ سب سے اچھا اور کشادہ لفافہ پہلے بچھایا جائے، تاکہ لوگوں کو دیکھنے میں اوپر والا حصہ اچھا معلوم ہو، اور یہی زندہ شخص کی بھی عادت ہوتی ہے کہ سب سے عمدہ کپڑا اوپر رکھتا ہے، پھر اس پر حنوط لگادیا جائے، پھر اس کے بعد جو سب سے اچھا اور بڑا کپڑا ہو اس کو بچھایا جائے اور اس پر حنوط اور کافور لگایا جائے، پھر ان دونوں کے اوپر تیسرا لفافہ رکھا جائے اور اس پر حنوط اور کافور لگادیا جائے، اوپری حصہ پر اور تابوت پر حنوط بالکل نہ لگایا جائے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا: میرے کفن پر حنوط نہ لگانا، پھر میت کو ایک کپڑے سے ڈھک کر اٹھایا جائے اور خشک ہونے کے بعد پیٹھ کے بل کفن پر رکھ دیا جائے، اور کچھ روئی میں حنوط اور کافور لگا کر اس کی سرین میں رکھ دیا جائے اور اس کو لنگوٹ[1] کی طرح باندھ دیا جائے۔

مستحب ہے کہ کچھ روئی میں حنوط اور کافور لگا کر منہ، دونوں نتھنوں، دونوں آنکھوں، دونوں کانوں اور آر پار زخم پر اگر وہ ہو رکھ دیا جائے تاکہ اس سے آنے والی بو رک جائے، اور کچھ روئی میں حنوط اور کافور لگا کر سجدہ کی جگہوں پر رکھ دیا جائے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ قول مروی ہے: **"تتبع مساجده بالطيب"**[2] (اس کے سجدہ کے اعضاء پر خوشبو لگادی جائے)، نیز اس لئے کہ ان جگہوں کو سجدہ کا شرف حاصل ہے، لہذا خاص طور پر ان پر خوشبو لگائی جائے۔

مستحب ہے کہ اس کے سر اور داڑھی پر کافور لگادیا جائے، جیسا کہ زندگی میں انسان خوشبو لگاتے وقت ان کو معطر کرتا ہے، پھر اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳۰۸ طبع دار الکتاب العربي، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۱ طبع دار احیاء التراث العربي، فتح القدیر ۱/۴۵۲ طبع الأمیریہ بولاق، الشرح الصغیر ۱/۵۵۱ طبع دار المعارف مصر، الدسوقی ۱/۴۱۳، ۴۱۴ طبع دار الفکر بیروت لبنان، روضۃ الطالبین ۲/۱۱۰، المجموع ۵/۱۸۹ طبع دار الطباعۃ المنیر یہ، کشاف القناع ۲/۱۰۴ طبع مکتبہ النصر الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "إذا أجمرتم الميت فاجمروا وترا" کی روایت احمد (۳/۳۳۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/۳۵۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) تبان: ایک بالشت کا چھوٹا سا لنگوٹ ہے، جس سے خاص شرمگاہ چھپ جاتی ہے، اس کو بسا اوقات ملاح استعمال کرتے ہیں (مختار الصحاح)۔

(۲) صاحب البدائع نے یہاں "مساجد" کی تشریح سجدہ کے مقامات سے کی ہے، یعنی پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پیر (البدائع ۱/۳۰۸)۔

پر کفن کو لپیٹ دیا جائے یعنی مردے کے جسم سے لگے ہوئے کپڑے کو موڑا جائے، بائیں جانب کے حصہ کو دائیں جانب پر اور دائیں جانب کے حصہ کو بائیں جانب پر رکھ دیا جائے، جیسا کہ زندگی میں قباء استعمال کی جاتی ہے، پھر دوسرے اور تیسرے کپڑے کو اسی طرح لپیٹ دیا جائے، اور جب سارا کفن لپیٹ لیا جائے تو سر کے پاس زائد حصہ کو عمامہ کی طرح جمع کر لیا جائے، اور اس کے چہرہ اور سینہ پر جہاں تک پہنچے پھیلا دیا جائے، اور جو کچھ پاؤں کے پاس بچے اس کو پاؤں اور پنڈلی پر رکھ دیا جائے، پھر سارے کفن کو رسی سے باندھ دیا جائے تا کہ اٹھاتے وقت بکھر نہ جائے، اور جب قبر میں رکھ دیا جائے تو بند کھول دی جائے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے۔ حنفیہ کے یہاں بھی یہی ہے، البتہ ان کے نزدیک سب سے پہلے کرتا پہنایا جائے گا اگر کفن میں کرتا ہو، پھر اس پر ازار لپیٹ دیا جائے گا جیسا کہ اس کا طریقہ گزرا، پھر سابقہ طریقہ ہی پر لفافہ کو لپیٹ دیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک ازار ناف کے اوپر سے آدھی پنڈلی تک کرتا کے نیچے ہوگا، اور لفافے اس کے اوپر ہوں گے جیسا کہ گزرا اور مزید ایک ''حفاظ'' ہوگا، ''حفاظ'' سے مراد کپڑے کا ایک ٹکڑا ہے جس کو رانوں کے درمیان رکھی ہوئی روئی پر باندھ دیا جاتا ہے، تا کہ دونوں راستوں سے کوئی چیز نہ نکل جائے، اور ایک ''لثام'' بھی زائد ہوگا، ''لثام'' سے مراد ایک ٹکڑا ہے جس کو ناک اور منہ میں رکھی ہوئی روئی پر رکھ دیا جائے گا، تا کہ ان سے کوئی چیز باہر نہ آئے[1]۔

عورت کو کفن دینے کا طریقہ:

۴۱۲- عورت کی تکفین کے بارے میں حنفیہ نے کہا: عورت کے لفافہ اور ازار کو پھیلا دیا جائے گا، جس کا طریقہ مردوں کے طریقہ تکفین میں آچکا ہے، پھر عورت کو ازار پر رکھا جائے گا اور کرتا پہنا دیا جائے گا، اس کے بالوں کے دو حصے بنا کر کرتا کے اوپر سے اس کے سینہ پر رکھ دیا جائے گا، اس کے بالوں کو ہر دو جانب سے اس کے پستانوں کے درمیان خمار کے نیچے لٹکا دیا جائے گا، اس کے بال کو اس کی پشت پر نہ لٹکایا جائے گا پھر اس کے اوپر خمار رکھا جائے گا، پھر ازار اور لفافہ کو لپیٹ دیا جائے گا جیسا کہ مرد کے طریقہ کے بارے میں فقہاء نے کہا، پھر اس کے اوپر کا ٹکڑا کفن کے اوپر پستانوں اور پیٹ پر باندھ دیا جائے گا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت کو ازار اس کی بغلوں کے نیچے سے اس کے ٹخنوں تک پہنایا جائے گا، پھر کرتا پہنایا جائے گا، پھر اوڑھنی ڈالی جائے گی، اور اس سے اس کے سر اور گردن کو ڈھانک دیا جائے گا، پھر اس کو چار لفافوں میں لپیٹا جائے گا اور ''حفاظ'' اور ''لثام'' کا اضافہ کیا جائے گا[2]۔

شافعیہ کے یہاں مفتی بہ یہ ہے کہ عورت کو ازار پہنایا جائے گا، پھر کرتا، پھر اوڑھنی لپیٹی جائے گی، پھر اسے دو کپڑوں میں لپیٹ دیا جائے گا، امام شافعیؒ نے فرمایا: اس کے سینہ پر ایک کپڑا باندھ دیا جائے گا، تا کہ اس کے کپڑے یکجا رہیں، منتشر نہ ہوں[3]۔

حنابلہ کے نزدیک سب سے پہلے اس کی رانوں پر ٹکڑا باندھا جائے گا، پھر ازار پہنایا جائے گا، پھر کرتا پہنایا جائے گا، پھر اوڑھنی ڈالی جائے گی، پھر دو لفافوں میں اسے لپیٹ دیا جائے گا، اصح یہی ہے[4]۔

---

(۱) البدائع ۱/ ۳۰۸، المغنی ۲/ ۴۶۴، ۴۶۵، اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۵/ ۱۴۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۳، کفایۃ الطالب ۱/ ۳۲۰، شرح منح الجلیل ۱/ ۲۹۸۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۱، البدائع ۱/ ۳۰۷، ۳۰۸۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۲۹۸۔

(۳) المجموع ۵/ ۲۰۷، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۲۔

(۴) المغنی ۲/ ۴۷۰۔

محرم مرد وعورت کوکفن دینے کا طریقہ:

۱۳ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا[(۱)]: اگر مرد وعورت کا انتقال ہوجائے تو ان پر خوشبو ملنا یا ان کے بال یا ناخون کاٹنا حرام ہے، مرد کے سر کو ڈھانکنا اور سلا ہوا کپڑا پہنانا حرام ہے۔ محرم عورت کے چہرہ کو ڈھانکنا حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ جس محرم کی گردن کو اس کی اونٹنی نے توڑ دیا تھا اور اس کا انتقال ہوگیا تھا اس کے بارے میں حضور علیہ السلام نے فرمایا: "**اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه اللذين مات فيهما، ولا تمسوه بطيب، ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا**"[(۲)] (اس کو پانی اور بیری کے پتہ سے غسل دو، اور جن دو کپڑوں میں اس کا انتقال ہوا ان ہی میں اس کو کفن دے دو، اس پر خوشبو نہ ملو، اس کا سر نہ ڈھانکو، اس لئے کہ وہ قیامت کے دن تلبیہ کہتا ہوا اٹھایا جائے گا)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک محرم مرد وعورت کو کفن دینے کا طریقہ وہی ہے جو غیر محرم کا ہے، یعنی اس کا سر اور چہرہ ڈھانکا جائے گا اور خوشبو لگائی جائے گی، اس لئے کہ عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے اس محرم کے بارے میں جس کا انتقال ہوجائے فرمایا: "**خمروهم ولا تشبهوهم باليهود**"[(۳)] (ان کے سر اور چہرہ کو ڈھانک دو اور ان کو یہودیوں کے مشابہ نہ بناؤ) اور محرم کے بارے میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ جب وہ مرجائے تو اس کا احرام ختم ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعوله، أو صدقة جارية، أو علم ينتفع به**"[(۱)] (جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل موقوف ہوجاتا ہے، مگر تین چیزوں کا ثواب جاری رہتا ہے: نیک لڑکے کا جو اس کے لئے دعا کرے، صدقۂ جاریہ کا اور اس علم کا جس سے فائدہ اٹھایا جائے)۔

احرام ان تین چیزوں میں سے نہیں ہے[(۲)]۔

شہید کوکفن دینا:

۱۴ - حنفیہ کی رائے ہے کہ شہید معرکہ (جس کو مشرکین قتل کریں، یا وہ میدان جنگ میں زخمی حالت میں پایا جائے، یا اس کو مسلمان ناحق قتل کردیں اور اس میں مال واجب نہ ہو) اس کو اس کے کپڑں میں کفن دیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**زملوهم بدمائهم**" (ان کو ان کے خون کے ساتھ لپیٹ دو)، ایک روایت میں ہے: "**في ثيابهم**"[(۳)] (ان کے کپڑوں میں) اور حضرت عمار اور زید بن صوحان کا یہ قول مروی ہے کہ میرے اوپر سے کپڑا نہ اتارو، الخ، ہاں شہید کے اوپر سے چمڑے، ہتھیار، پوستین، گدے دار کپڑا، چمڑے کا موزہ، کمر کا پٹکا اور ٹوپی اتارلی جائے گی، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول مروی ہے کہ اس سے عمامہ، چمڑے کے موزے اور ٹوپی اتارلی جائے گی، نیز اس لئے

---

(۱) المجموع ۵/۱۵۷، المغنی والشرح الکبیر ۲/۳۳۲ طبع دار الکتاب العربی، الإنصاف ۲/۴۹۸۔

(۲) حدیث: "اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه، ولا تمسوه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۶۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "خمروا وجوه موتاكم ولا تشبهوا باليهود" کی روایت طبرانی (۱۱/۱۸۳ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد میں انقطاع ہے (مجمع الزوائد ۳/۲۵ طبع القدسی)۔

(۱) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له" کی روایت مسلم (۳/۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۱/۳۰۷، ۳۰۸، الخرشی ۲/۱۲۷ طبع دار صادر بیروت، شرح منح الجلیل ۱/۲۹۸۔

(۳) حدیث: "زملوهم بدمائهم" کی روایت احمد (۵/۴۳۱ طبع المیمنیہ) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے (نصب الرایہ ۲/۳۰۷ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شہداء احد کے بارے میں حکم دیا: "**أن ينزع عنهم الحديد والجلود، وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم**"(۱) (ان کے بدن سے ہتھیار اور چمڑے کو اتار لیا جائے، اور انہیں ان کے خون کے ساتھ ان کے کپڑوں میں دفن کردیا جائے)، نیز اس لئے کہ یہ چیزیں جن کو اتارنے کا حکم دیا گیا ہے، کفن کی جنس سے نہیں ہیں، نیز اس لئے کہ حدیث: "**زملوهم بثيابهم**" (ان کو ان کے کپڑوں میں لپیٹ دو) سے مراد وہ کپڑے ہیں جن میں کفن دیا جاتا ہے اور ان کو پردہ پوشی کے لئے پہنا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ ہتھیار اور مذکورہ چیزوں کے ساتھ تدفین اہل جاہلیت کی عادت تھی، وہ اپنے سورماؤں کو ان کے ہتھیاروں سمیت دفن کرتے تھے اور ہمیں ان کی مشابہت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے(۲)۔

کفن میں کمی بیشی جائز ہے بشرطیکہ کفن سنت کے خلاف نہ ہو، اس لئے کہ حضرت خبابؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت حمزہ کے کفن کے لئے کوئی کپڑا نہ ملا، صرف ایک دھاری دار چادر تھی، اگر ان کے پاؤں کو ڈھانکا جاتا تو سر کھل جاتا تھا، بالآخر ان کے سر کو ڈھانک دیا گیا اور ان کے پاؤں پر اذخر گھاس ڈال دی گئی(۳)۔

اضافہ اس لئے کہ اس کے کپڑوں پر اتنا اضافہ کرنا کہ سنت کی تعداد پوری ہوجائے کمال کے باب سے ہے، اور کمی کرنا ورثاء سے ضرر دور کرنے کے باب سے ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس پر ایسے کپڑے ہوں جن کو اس کے بدن پر چھوڑ دینے میں ورثاء کا نقصان ہو۔

مالکیہ کے نزدیک معرکہ کے شہید کو ان کپڑوں میں دفن کرنا واجب ہے جن میں اس کا انتقال ہوا ہے اگر وہ کپڑے مباح ہوں، ورنہ ان میں دفن نہیں کیا جائے گا، اور شرط ہے کہ سارے بدن کو ڈھانک دے اور اس پر اضافہ ممنوع ہوگا، اور اگر سارے بدن کو نہ ڈھانک سکے تو اتنا اضافہ کردیا جائے گا کہ بدن ڈھک جائے، اور اگر وہ برہنہ ملے تو اس کا سارا بدن ڈھکا جائے گا۔ ابن رشد نے کہا: جس کو دشمن نے برہنہ کردیا ہو اس کو کفن نہ دینے کی گنجائش نہیں ہے، اس کو کفن دینا ہی لازم ہے۔ اگر اس کے بدن پر موجود کپڑوں میں اتنا اضافہ کیا جائے جس سے کفن مکمل ہوجائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں اس کے ولی کو یہ حق نہیں کہ اس کے کپڑے اتار کر اسے دوسرے کپڑے میں کفن دے۔

مندوب ہے کہ اس کو چمڑے کے موزے، ٹوپی اور کمر بند کے ساتھ اگر ان کی قیمت معمولی ہو اور انگوٹھی کے ساتھ اگر وہ کم قیمت والی ہو دفن کردیا جائے، شہید کو اس جنگی سامان کے ساتھ دفن نہ کیا جائے جو شہادت کے وقت اس کے ساتھ تھے مثلاً زرہ اور ہتھیار(۱)۔

حنابلہ نے کہا(۲): میدان جنگ کے شہید کو ان کپڑوں کے ساتھ دفن کرنا واجب ہے جن میں اس کی شہادت ہوئی ہے گو کہ وہ کپڑے ریشمی ہوں، ظاہر مذہب یہی ہے۔ اور ہتھیار، چمڑے، پوستین اور چمڑے کا موزہ اتار دیا جائے گا، اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی سابقہ حدیث ہے، شہید کے کپڑوں میں (کفن کے لئے) کوئی اضافہ یا ان میں سے کوئی کپڑا کم نہیں کیا جائے گا، اگرچہ ان کے کم یا زیادہ ہونے کی وجہ سے کفن مسنون پورا نہ ہو۔

قاضی نے اپنی "تخریج" میں لکھا ہے: کمی یا زیادتی کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور "المبدع" میں ہے: اگر شہید کے کپڑے چھین

(۱) حدیث: "أمر بقتلى أحد أن ينتزع عنهم الحديد....." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۹۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۴۔

(۳) حدیث: "عن خباب أن حمزة لم يوجد له كفن إلا بردة ملحاء....." کی روایت احمد (۵/ ۱۱۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

(۱) شرح منح الجلیل ۱/ ۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۵۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۹۹، ۱۰۰، منتہی الإرادات ۱/ ۱۵۵۔

لئے گئے ہوں تو اسے دوسروں کی طرح الگ کپڑوں میں کفن دینا واجب ہے۔

شافعیہ نے کہا میدان جنگ کے شہید کو اس کے کپڑے میں کفن دینا مندوب ہے، اس کی دلیل سنن ابی داؤد میں سند حسن کے ساتھ حضرت جابرؓ کا یہ قول ہے: "**رمي رجل بسهم في صدره أو في حلقه فمات فأدرج في ثيابه كما هو، قال: ونحن مع النبي ﷺ**"(۱) (ایک شخص کے سینہ یا حلق میں تیر لگ گیا جس کی وجہ سے وہ مر گیا، اس کو علی حالہ اس کے کپڑوں میں کفن دے دیا گیا، حضرت جابرؓ نے کہا: ہم لوگ حضور ﷺ کے ساتھ تھے)، اس کے کپڑوں سے مراد وہ کپڑے ہیں جن میں اس کا انتقال ہوا تھا اور اکثر ان کے استعمال کا عادی تھا، اگر چہ وہ کپڑے خون آلود نہ ہوں، ان کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شہید کو ان کپڑوں میں کفن دینا واجب نہیں جو شہادت کے وقت اس کے بدن پر تھے، ہاں ایسا کرنا مندوب ہے، لہذا عام مردوں کی طرح بھی اس کو کفن دینا جائز ہے، اور اگر اس کے بدن پر موجود کپڑا "سابغ" نہ ہو، یعنی اس کا سارا بدن نہ ڈھانکے تو اس میں اتنا کپڑا بڑھانا واجب ہے جس سے سارا بدن ڈھک جائے، اس لئے کہ یہ میت کا حق ہے، اور سامان جنگ مثلاً زرہ اور چمڑے کا موزہ اس کے بدن سے اتار لینا مندوب ہے، اسی طرح ہر وہ کپڑا جس کو اکثر پہنے کی عادت نہیں مثلاً چمڑا، پوستین، روئی دار جبہ(۲)۔

غیر معرکہ کے شہید مثلاً غرق شدہ، آگ سے جلا ہوا، پیٹ کے

(۱) حدیث: "رمي رجل بسهم......" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۹۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا: یہ مسلم کی شرط پر ہے (تلخیص الحبیر ۲/۱۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۳۵۱ طبع الحلبی، شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/۳۳۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۲۰۔

مرض میں موت پانے والا اور اجنبی جگہ مرنے والے کو عام مردوں کی طرح کفن دیا جائے گا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے(۱)۔

پہلے سے کفن تیار رکھنا:

۱۵- بخاری شریف میں ابن ابی حازم کے واسطے سے حضرت سہلؓ کی روایت ہے: "**أن امرأة جاء ت إلى النبي ﷺ ببردة منسوجة فيها حاشيتها ...... فحسنها فلان فقال: أكسنيها ما أحسنها، قال القوم: ما أحسنت، لبسها النبي ﷺ محتاجاً إليها ثم سألته، وعلمت أنه لا يرد، قال: إني والله ما سألته لألبسها، إنما سألته لتكون كفني، قال سهل: فكانت كفنه**"(۲) (ایک عورت حضور ﷺ کے لئے بنی ہوئی حاشیہ دار چادر لے کر آئی...... ایک شخص نے اس کی تعریف کی اور کہنے لگے: کیا عمدہ چادر ہے، یہ مجھے عنایت کر دیجئے۔ لوگوں نے ان سے کہا: تم نے اچھا نہیں کیا، تم جانتے ہو کہ حضور ﷺ کو چادر کی ضرورت تھی، آپ نے اس کو پہن لیا پھر تم نے کیسے مانگ لی، حالانکہ تم یہ بھی جانتے ہو کہ حضور ﷺ کسی کا سوال رد نہیں کرتے، انہوں نے کہا: خدا کی قسم! میں نے پہننے کے لئے نہیں مانگی، بلکہ میں نے اس کو اپنا کفن بنانے کے لئے مانگا ہے، سہل کہتے ہیں: چنانچہ وہ چادر ان کا کفن بنی)، اس حدیث سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی(۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳۲۴، شرح منح الجلیل ۱/۳۱۲، کشاف القناع ۲/۹۹، ۱۰۰، مغنی المحتاج ۱/۳۵۱۔

(۲) حدیث سہل بن سعد: "أن امرأة جاء ت النبي ﷺ ببردة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۱۴۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۳/۱۴۳، ابن عابدین ۱/۶۰۶، نہایۃ المحتاج ۲/۴۵۶، الجمل شرح المنہج ۲/۱۵۶، شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۱/۳۳۳، المجموع ۵/۲۱۱، المغنی لابن قدامہ ۲/۴۶۷ طبع الریاض۔

حاشیہ ابن عابدین میں ہے: کفن تیار رکھنا مکروہ نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اکثر اس کی ضرورت پڑتی ہی ہے۔

شافعیہ نے کہا: اپنے لئے کفن تیار رکھنا مندوب نہیں، تا کہ اس کا حساب نہ دینا پڑے، الا یہ کہ کسی نیک آدمی کی طرف سے برکت اور حلال ہونے کے طور پر ہوتو اس کو تیار رکھنا بہتر ہے، لیکن اس کو اس میں کفن دینا واجب نہیں جیسا کہ قاضی ابوالطیب وغیرہ کے کلام کا تقاضا ہے، بلکہ وارث اس کو بدل سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر شہید کے بدن سے خون آلود کپڑے اتار دیئے جائیں اور دوسرے کپڑے میں اس کو کفن دیا جائے تو جائز ہے، حالانکہ ان کپڑوں میں اس عبادت کا اثر ہے جو اس کے لئے شہید ہونے کی گواہ ہے، تو اس کپڑے کو بدلنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

مردہ کی دوبارہ تکفین:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر تکفین کے بعد میت کا کفن چوری ہوجائے، خواہ تدفین سے قبل چوری ہوا ہو یا اس کے بعد، اس کو دوبارہ اس کے اپنے مال سے یا جس کے ذمہ اس کا نفقہ واجب ہے اس کے مال سے یا بیت المال سے کفن دیا جائے گا، اس لئے کہ پہلی بار تکفین کی علت اس کی حاجت تھی جو اس دوسری حالت میں بھی باقی ہے[۱]۔

کفن کی چوری میں ہاتھ کاٹنا:

۱۷- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسف کی رائے ہے کہ کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگر چوری میں ہاتھ کاٹنے کی شرائط مکمل

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۱، شرح منح الجلیل ۱/۲۹۴ طبع مکتبۃ النجاح، المجموع ۵/۱۵۸، کشاف القناع ۱/۱۰۸ طبع مکتبۃ النصر الحدیثۃ۔

طور پر موجود ہوں، اس لئے کہ حضرت براء بن عازب کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا: "**من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه، ومن نبش قطعناه**"[۱] (جو جلائے گا ہم اس کو جلا دیں گے، جو ڈبائے گا ہم اس کو ڈبو دیں گے اور جو کفن چوری کرے گا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے)، نیز حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے: "ہمارے مردوں کی چیز چرانے والا، ہمارے زندوں کی چیز چرانے والے کی طرح ہے"، اس لئے کہ قبر کفن کے لئے محفوظ مقام ہے، اور اگر کفن، کفن سنت سے زائد ہو یا اس کو تابوت میں دفن کیا گیا ہو اور وہ تابوت چوری ہوگیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ کفن شرعی سے زائد کے لئے قبر کو محفوظ مقام نہیں بنایا گیا ہے اور تابوت کا بھی یہی حکم ہے۔

امام ابوحنیفہ، محمد اور شافعیہ نے کہا: علی الاطلاق کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا قطع علی المختفي**"[۲] ("مختفی" کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا (اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں))، نیز اس لئے کہ ملکیت کے بارے میں شبہ قوی ہے، کیونکہ حقیقتاً مردہ کی ملکیت نہیں ہے، اور نہ ہی وارث کی ملکیت ہے، اس لئے کہ مردے کی ضرورت مقدم ہے، لہذا قوی شبہ پیدا ہوگیا جو ہاتھ کاٹنے کو ساقط کرنے والا ہے، شافعیہ نے ان دونوں حضرات سے اس صورت میں اتفاق کیا ہے جب کہ

(۱) حدیث براء بن عازب: "من حرق حرقناه و من غرق غرقناه......" کی روایت بیہقی نے "المعرفۃ" میں کی ہے جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی (۳/۳۶۶ طبع المجلس العلمی بالہند) میں ہے، اور زیلعی نے ابن عبدالہادی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد میں مجہول الحال راوی ہے۔

(۲) حدیث: "لا قطع علی المختفي"، اس حدیث کے بارے میں زیلعی نے کہا "غریب" ہے یعنی اس کی کوئی اصل نہیں ہے، جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے (نصب الرایہ ۳/۳۶۷ طبع المجلس العلمی بالہند)۔

مردے کو جنگل میں دفن کیا گیا ہو، کیونکہ اس صورت میں محفوظ مقام نہیں ہے (۱)۔

کفن پر لکھنا:

۱۸-"الجمل علی شرح المنہج" میں ہے: قرآن کی آیت یا معزز اسماء کفن پر لکھنا ناجائز ہے تاکہ پیپ سے ان کو محفوظ رکھا جاسکے، یہی ابن الصلاح کا قول ہے (۲)۔

(۱) البحرالرائق ۵/۶۰، البنایہ ۵/۵۵۷، المہذب ۲/۲۷۹، جواہر الإکلیل ۲/۲۹۲، المغنی ۱/۲۷۲۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۲/۱۶۲ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت لبنان، قلیوبی ۱/۳۲۹۔

تکلیف

تعریف:

۱- تکلیف لغت میں کَلَّفَ کا مصدر ہے، کہتے ہیں: "کلّفتُ الرجل"، میں نے اس کو دشوار کام کا حکم دیا (۱)۔

فرمان باری ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" (۲) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

اصطلاح میں وہ شریعت کی طرف سے کسی ایسے کام کے کرنے یا چھوڑنے کا مطالبہ ہے جس میں دشواری ہو اور شریعت کی طرف سے یہ مطالبہ بطور حکم ہو، حکم سے مراد "اقتضاء" یا "تخییر" کے طور پر مکلفین کے افعال سے متعلق خطاب ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اہلیت:

۲- انسان کا کسی چیز کا اہل ہونا: اس چیز کا اس سے صادر ہونے اور اس کا اس سے مطالبہ کرنے کے لائق ہونا ہے (۴)۔

اصولیین نے کہا: محکوم علیہ (مخاطب) میں حکم (خطاب) کی اہلیت ضروری ہے اور یہ کہ اہلیت کا ثبوت بلوغ اور عقل کے بغیر نہیں

(۱) تاج العروس مادہ: "کلف"۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۳) جمع الجوامع ۱/۱۷۱، ارشاد الفحول رص ۶، التلویح علی التوضیح ۱/۱۳۔

(۴) کشف الاسرار ۴/۲۳۷۔

ہوتا، اہلیت کی دو قسمیں ہیں۔

اہلیت وجوب اور اہلیت اداء[(۱)]۔

اہلیت وجوب : آدمی کا شرعی حقوق کے وجوب کے قابل ہونا ہے، یعنی اس کے اپنے حقوق ثابت ہوں، اور اس کے ذمہ واجبات اور ذمہ داریاں عائد ہوں۔

اہلیت اداء: آدمی کا اس قابل ہونا ہے کہ اس سے فعل کا صدور اس طور پر ہو جو شرعاً معتبر ہے، اور اس اہلیت پر شرعی اثرات مرتب ہوتے ہیں[(۲)]، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلیت پر تکلیف کا مدار ہے۔اس کی تفصیل اصطلاح ''اہلیت'' میں ہے۔

ب -ذمہ:

۳- لغت میں ذمہ: عہد، ضمان اور امان ہے اور اصطلاح میں: ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے ایک فرد الزام (پابند بنانے) اور التزام (پابندی کرنے) کا اہل ہوجاتا ہے، ذمہ، اہلیت وجوب کے لوازمات میں سے ہے، اس لئے کہ اہلیت وجوب کا ثبوت ذمہ کی بنا پر ہوتا ہے۔

تکلیف اور ذمہ میں یہ فرق ہے کہ تکلیف عام ہے، اس لئے کہ اس کا تعلق اہلیت وجوب اور اہلیت اداء دونوں سے ہے[(۳)]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- علماء فقہ نے تکلیف اور اہلیت کے احکام کو باب الحجر میں ذکر کیا ہے، جب کہ علماء اصول فقہ نے اس کو حکم، حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کے بیان میں، اور کچھ دوسرے مقامات پر جہاں بحث کے دوران تکلیف کے ذکر کی ضرورت ہوتی ہے ذکر کیا ہے۔

تکلیف ان ہی چیزوں پر موقوف ہے جن پر حکم موقوف ہے یعنی حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ جن کا بیان حسب ذیل ہے:

الف- تکلیف کا تعلق حاکم اور شارع کے ساتھ وہی ہے جو فعل کا تعلق اس کے فاعل کے ساتھ ہے، اس لئے کہ تکلیف حاکم کی طرف سے مکلّف پر بطور اقتضاء یا تخییر آتی ہے۔

ب- تکلیف کا تعلق محکوم بہ کے ساتھ:

علماء اصول نے لکھا ہے کہ شرعی احکام پانچ ہیں، امام غزالی نے کہا: مکلفین کے افعال کے لئے ثابت ہونے والے احکام کی اقسام پانچ ہیں: واجب، ممنوع، مباح، مندوب اور مکروہ۔

اس تقسیم کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں یا تو کرنے کا خطاب مطالبہ ہوگا، یا چھوڑنے کا مطالبہ ہوگا، یا کرنے اور چھوڑنے کے درمیان اختیار دیا گیا ہو، اب اگر فعل کا مطالبہ ہو تو امر ہے، پھر اگر اس کے ساتھ چھوڑنے کی صورت میں سزا کی خبر دی گئی ہو تو یہ واجب ہوگا، اور اگر ایسا نہ ہو تو مندوب ہوگا اور جس میں چھوڑنے کا مطالبہ ہو، اگر اس کے ساتھ کرنے کی صورت میں سزا بتائی گئی ہو تو ممنوع ہے، ورنہ مکروہ ہے، اور اگر خطاب تخییر کے طور پر آیا ہو تو مباح ہے۔

بلاشبہ ان پانچوں کو ''تکلیفی'' کہنا تغلیباً ہے، ورنہ اباحت یا ندب یا کراہت تنزیہی میں جمہور کے نزدیک تکلیف نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ انہوں نے تکلیف میں یہ شرط لگائی ہے کہ جس فعل سے مکلّف بنایا جائے، وہ ممکن ہو۔

ج- مکلّف یعنی محکوم علیہ کے مدنظر تکلیف کے لئے شرط ہے کہ مکلّف اس چیز کو سمجھے جس کا اس کو مکلّف بنایا گیا ہے، بایں معنی کہ اس میں اس امر کے تصور کرنے اور اللہ جل جلالہ کے خطاب کو سمجھنے کی اس قدر قدرت ہو جس پر اس کی تعمیل موقوف ہے، اس لئے کہ تکلیف، تعمیل کے ارادہ سے فعل کا مطالبہ ہے، اور یہ عادتاً وشرعاً ایسے شخص سے محال ہے جس کو امر کا شعور نہ ہو، اسی طرح انہوں نے بلوغ کی

(۱) کشف الاسرار ۴/ ۲۳۸۔

(۲) شرح التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۴، ارشاد الفحول رص ۱۱۔

(۳) الموسوعہ ۷/ ۱۵۲، اصطلاح: ''اہلیت''، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۱، ۱۶۲۔

شرط لگائی ہے اور جنون اور عتہ (کم عقلی) کو اہلیت کے عوارض میں سے شمار کیا ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

تکني

دیکھئے: ''کنیت''۔

(۱) ارشاد الفحول رص ۶، المستصفی ۱ر ۱۰۵، کشف الأسرار ۴ر ۲۴۸، فواتح الرحموت ۱ر ۱۴۳، ۱۴۴ طبع بولاق۔

تلاوت

تعریف:

۱- تلاوت: تلا سے ماخوذ ہے جس کا معنی پڑھنا ہے، اور یہ فعل پیچھے چلنے کے معنی میں بھی آتا ہے [۱]۔

اصطلاح میں: تلاوت کا معنی پڑھنا ہے۔ فرمان باری ہے: ''يَتْلُوا عَلَيْهِم آيَاتِهِ'' [۲] (جو ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے)، اور فرمان باری: ''يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ'' [۳] (اور وہ اسے اسی طرح پڑھتے ہیں جس طرح اس کے پڑھنے کا حق ہے) کی تفسیر اوامر ونواہی کی تعمیل سے کی گئی ہے، یعنی اس کے حرام کو حرام سمجھنا اور حلال کو حلال سمجھنا اور اس کے تقاضے پر عمل کرنا [۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ترتیل:

۲- ترتیل کا معنی لغت میں: ٹھہرنا ہے، کہا جاتا ہے: ''رتّلت القرآن ترتیلا'' یعنی میں نے قرآن کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھا، عجلت نہیں کی [۵]۔

اصطلاح میں: یہ اطمینان کے ساتھ ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا، حروف

(۱) المصباح، القاموس مادہ: ''تلو''۔
(۲) سورۂ آل عمران ر ۱۶۴، نیز دیکھئے: تفسیر القرطبی ۴ر ۲۶۴۔
(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۲۱۔
(۴) تفسیر قرطبی ۲ر ۸۶۔
(۵) المصباح مادہ: ''رتل''۔

اورحرکتوں کو واضح کرنا ہے، یہ خوبصورت اور ہموار دانت سے تشبیہ دینے کے طور پر ہے[۱]۔

ترتیل اور تلاوت (بمعنی قراءت) کے درمیان نسبت یہ ہے کہ تلاوت عام ہے اور ترتیل خاص ہے، لہذا ہر ترتیل تلاوت ہے، لیکن ہر تلاوت ترتیل نہیں۔

ب-تجوید:

۳-ہر حرف کو اس کا حق اور اس کا مستحق دینا، حرف کے حق سے مراد حرف کے لئے ثابت ذاتی صفت مثلاً "شدت" اور "استعلاء" ہے۔

حرف کے مستحق سے مراد وہ صفت ہے جو صفات ذاتیہ لازمہ سے پیدا ہو، مثلاً "تفخیم" وغیرہ۔

تجوید تلاوت سے "خاص" ہے، دیکھئے: "تجوید"۔

ج-حدر:

۴-حدر کا معنی تیزی سے پڑھنا ہے۔ یہ بھی تلاوت سے خاص ہے۔

اجمالی حکم:

۵-مسلمان قرآن کریم کے معانی کو سمجھنے، اس کے احکام کی تطبیق اور اس کی حدود کو قائم کرنے کے پابند ہیں، اسی طرح وہ قرآن کریم کے الفاظ کی تصحیح اور اس طریقہ پر حروف کی ادائیگی کے پابند ہیں جو ائمہ قراءت سے ماخوذ ہے، جس کا سلسلہ نبی کریم ﷺ تک جاتا ہے، علماء نے بلا تجوید قراءت کو لحن قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے لحن کی دو قسمیں بیان کی ہیں: جلی و خفی۔ اور لحن سے مراد الفاظ میں پیدا ہونے والا ایسا خلل ہے جو اس کو بگاڑ دے، البتہ لحن جلی بالکل واضح بگاڑ اور نقص پیدا کرتا ہے جس کو علماء قراءت اور دوسرے حضرات بھی

(۱) تفسیر القرطبی ۱/۱۷ طبع دار الکتب۔

یکساں طور پر سمجھ سکتے ہیں، اور اس سے مراد اعراب میں غلطی کرنا ہے، اور لحن خفی میں ایسا نقص پیدا ہوتا ہے جس کو خاص طور پر علماء قراءت اور ائمہ اداء ہی سمجھ سکتے ہیں جنہوں نے اس کو علماء کی زبانوں سے سیکھا اور اہل اداء کے الفاظ سے اس کو صحیح طور پر محفوظ کیا ہے[۱]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں قرآن پڑھنا رکن ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَاقْرَءُوا مَاتَيَسَّرَ مِنْهُ"[۲] (سوتم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)، البتہ اس فریضہ (نماز) کے لئے سورۂ فاتحہ کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

نماز سے باہر کثرت سے قرآن کریم کی تلاوت کرنا مستحب ہے۔ اللہ تعالی نے اس کے عادی لوگوں کی تعریف میں فرمایا ہے: "يَتْلُوْنَ آيَاتِ اللّٰه آنَاءَ اللَّيْلِ"[۳] (یہ لوگ اللہ کی آیتوں کو اوقات شب میں پڑھتے ہیں)۔ اور صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الكتاب و قام به آناء الليل و آناء النهار"[۴] (دوشخصوں پر رشک ہوسکتا ہے: ایک تو وہ شخص جس کو اللہ نے قرآن دیا، اور وہ اس کو رات میں اور دن میں پڑھتا ہے)، اور سنن ترمذی میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے: "من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة و الحسنة بعشر أمثالها"[۵] (جس نے قرآن کا ایک حرف پڑھا اس کو ایک نیکی ملے گی اور ہر نیکی دس گنی ہوگی)۔

(۱) الإتقان ۱/۱۰۰ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) سورۂ مزمل/ ۲۰۔
(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۱۳۔
(۴) حدیث: "لاحسد إلا على اثنتين: رجل آتاه الكتاب و قام به آناء الليل" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۷۳، ۷۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۵) حدیث: "من قرأ حرفا من كتاب الله، فله به حسنة و الحسنة بعشر أمثالها" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث "حسن صحیح" ہے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں :"**يقول الرب عزوجل: من شغله القرآن وذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين، وفضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه**"[1] (اللہ عزوجل فرماتا ہے: جو قرآن پڑھنے اور میرے ذکر میں مشغول رہنے کی وجہ سے مجھ سے نہ مانگ سکے، میں اس کو ایسی نعمت دیتا ہوں جو ان تمام چیزوں سے بہتر ہے جو میں مانگنے والوں کو دیتا ہوں، اللہ کے کلام کی دوسرے کلاموں پر وہی فضیلت ہے جو اللہ تعالی کی فضیلت مخلوق پر ہے)۔

تلاوت قرآن کے آداب:

٦ - تلاوت قرآن کے لئے وضو کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ سب سے افضل ذکر ہے، فرمان نبوی ہے:"**إني كرهت أن أذكر الله عزوجل إلا على طهر**"[2] (مجھے پسند نہیں کہ اللہ کا ذکر طہارت کے بغیر کروں)۔

امام الحرمین نے کہا: لیکن بے وضو آدمی کے لئے قرآن پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ بلا وضو قرآن پڑھتے تھے[3]۔

(۱) الإتقان ۱/ ۱۰۴، التبیان فی آداب حملۃ القرآن للنووی ص۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حدیث:"يقول الرب عزوجل من شغله القرآن......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث:"إني كرهت أن أذكر الله عزوجل إلا على طهر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حبان (۲/ ۱۸۸ الاحسان طبع دار الکتب العلمیہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث:"كان يقرأ مع الحدث......" کی روایت ہمیں کتب سنن وآثار میں ان الفاظ کے ساتھ نہیں ملی، البتہ اس کے لئے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے:"كان يذكر الله على كل أحيانه" (رسول اللہ ﷺ ہر وقت اللہ کا ذکر کرتے تھے) جس کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۲ طبع

اگر دوران قراءت ریح خارج ہوجائے تو پڑھنا بند کردے یہاں تک کہ مکمل طور پر ریح خارج ہوجائے، اور جنبی اور حائضہ عورت کے لئے قرآن پڑھنا حرام ہے، ان کے لئے قرآن دیکھنا اور اس کو دل میں گزارنا جائز ہے۔ جنبی کے لئے قرآن پڑھنے میں ابن عباسؓ کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، یہی طبری اور ابن المنذر کا قول ہے[1] نجس منہ سے قرآن پڑھنا مکروہ ہے، اور ایک قول کے مطابق حرام ہے جیسے نجس ہاتھ سے قرآن چھونا، پاک صاف جگہ میں قرآن پڑھنا مسنون ہے، اور اس کے لئے سب سے بہتر جگہ مسجد ہے، کچھ حضرات نے حمام اور راستہ میں قرآن پڑھنا مکروہ قرار دیا ہے، امام نووی کے یہاں ان دونوں جگہوں پر قرآن پڑھنا مکروہ نہیں، شعبی سے مروی ہے کہ بیت الخلاء اور چکی گھر میں جب کہ چکی چل رہی ہو قرآن پڑھنا مکروہ ہے، مستحب ہے کہ قرآن پڑھنے والا خشوع و وقار کے ساتھ قبلہ رو سر جھکائے بیٹھے، اور تعظیم وصفائی کی خاطر مسواک کرنا مستحب ہے۔ ابن ماجہ میں حضرت علی کی موقوف اور"بزار" میں سند جید کے ساتھ مرفوع روایت ہے:"**إن أفواهكم طرق للقرآن فطيبوها بالسواك**"[2] (تمہارے منہ قرآن کے راستے ہیں، لہذا ان کو

= الحلبی) نے کی ہے، بخاری نے اس کا ذکر معلقاً کیا ہے، عینی نے کہا: اس حدیث اور باب کی دوسری احادیث کو ذکر کرکے بخاری جنبی اور حائضہ کے لئے قرآن پڑھنے کے جواز پر استدلال کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ ذکر عام ہے خواہ قرآن کی صورت میں ہو یا غیر قرآن کی صورت میں (عمدۃ القاری ۳/ ۲۷۴ طبع المنیریہ)۔

(۱) عمدۃ القاری ۳/ ۲۷۴ طبع المنیریہ۔

(۲) حدیث:"إن أفواهكم طرق للقرآن فطيبوها بالسواك" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۰۶ طبع الحلبی) نے حضرت علیؓ سے موقوفاً کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کی اسناد ضعیف ہے، اور اس کی روایت بزار نے قریب قریب انہی الفاظ میں مرفوعاً کی ہے، جیسا کہ کشف الأستار (۱/ ۲۴۲ طبع الرسالہ) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۲/ ۹۹ طبع القدسی)۔

مسواک کے ذریعہ پاکیزہ بناؤ) اور اگر پڑھنا روک دے پھر جلد ہی دوبارہ پڑھے تو استعاذہ کے استحباب کا تقاضا ہے کہ دوبارہ مسواک کرنا بھی مستحب ہو، اور قراءت سے قبل استعاذہ مسنون ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ"[1] (تو جب آپ قرآن پڑھنے لگیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے)۔ یعنی جب قرآن پڑھنے کا ارادہ ہو۔

بعض حضرات نے کہا: ظاہر امر کی وجہ سے استعاذہ واجب ہے، اور اگر راہ چلتے ہوئے قرآن پڑھ رہا ہو اور کسی کو سلام کیا، پھر دوبارہ پڑھنے لگا تو دوبارہ استعاذہ کرنا بہتر ہے۔ استعاذہ کا بہتر و پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ کہے: "أعوذ با لله من الشيطان الرجيم" (میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں شیطان مردود سے)، اور بعض حضرات سلف لفظ اللہ کے بعد یہ اضافہ کرتے تھے: "السميع العليم"، اور حمزہ سے "أستعيذ"، "نستعيذ" اور "استعذت" مروی ہے، حنفیہ میں سے صاحب "الہدایہ" نے اسی کو اختیار کیا ہے، کیونکہ یہ قرآنی الفاظ کے موافق ہے، اور یہاں استعاذہ کے کچھ اور بھی الفاظ ہیں[2]۔

حلوانی نے اپنی "جامع" میں کہا: استعاذہ کی کوئی آخری حد نہیں، جو چاہے کم کرے اور جو چاہے بڑھائے، اور ابن الجزری کی "النشر" میں ہے: ائمہ قراءت کے یہاں مختار، استعاذہ کو بلند آواز سے کہنا ہے، بعض حضرات کے نزدیک مطلقاً آہستہ کہے گا، ایک قول ہے کہ "فاتحہ" کے علاوہ میں آہستہ کہے گا، ائمہ نے مطلقاً استعاذہ میں بلند آواز کو مختار کہا ہے، جب کہ ابوشامہ نے اس میں ایک قید لگائی ہے جو ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ کوئی سننے والا موجود ہو، انہوں نے کہا: اس لئے کہ بلند آواز سے استعاذہ کرنے میں قراءت کی خاص علامت کا اظہار ہے، جیسے تلبیہ اور تکبیرات عیدین کو بلند آواز سے کہنا۔

بلند آواز سے کہنے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ سننے والا شروع قراءت سے اس پر کان رکھے گا اور قراءت کا کوئی حصہ اس سے چھوٹ نہیں سکے گا، جب کہ اگر آہستہ استعاذہ کرے گا تو سننے والے کو اس وقت علم ہوگا، جب کہ کچھ قراءت ہو چکی ہوگی، نماز کے دوران اور نماز سے باہر قراءت کے درمیان فرق کی وجہ یہی ہے۔ انہوں نے کہا: استعاذہ آہستہ کرنے سے کیا مراد ہے اس میں متاخرین کی رائیں الگ الگ ہیں: جمہور کے نزدیک اس سے مراد ہلکی آواز سے کہنا ہے، لہذا زبان سے اس کی ادائیگی اور خود کو سنانا ضروری ہے، ایک قول ہے کہ اس سے مراد اس کو چھپا دینا ہے یعنی دل میں کہہ لے، زبان پر نہ لائے، انہوں نے کہا: اگر قرأت بند کرنے کے لئے یا کسی اجنبی کلام خواہ سلام کا جواب ہو، کے ذریعہ قراءت کو روک دے تو استعاذہ از سرنو کرے گا، اور اگر کلام قراءت سے متعلق ہو تو استعاذہ از سرنو نہیں کرے گا۔ انہوں نے کہا: اور استعاذہ سنت کفایہ ہے یا سنت عین، یعنی اگر جماعت ایک ساتھ قرآن پڑھے تو کیا ان میں سے کسی ایک کا استعاذہ کر لینا کافی ہے جیسا کہ کھانے کے لئے بسم اللہ کہہ لینا، یا نہیں؟ اس سلسلے میں مجھے کوئی صراحت نظر نہیں آئی، بظاہر سنت عین ہے، اس لئے کہ مقصد پڑھنے والے کا اللہ کی پناہ تلاش کرنا ہے، تا کہ شیطان کے شر سے بچ سکے، لہذا کسی ایک کا استعاذہ کر لینا دوسرے کی طرف سے کافی نہ ہوگا[1]۔

(۱) سورۂ نحل / ۹۸۔

(۲) الإتقان رص ۱۰۴، ۱۰۵، البرہان فی علوم القرآن ۱ / ۴۵۹ - ۴۶۰ شائع کردہ دار المعرفہ، نیز دیکھئے: اصطلاح "استعاذہ" فقرہ نمبر ۱۱ (۴ /)، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۳۹، ۴۴۔

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱ / ۴۶۰، الإتقان ۱ / ۱۰۵، نیز دیکھئے: اصطلاح "إسرار" فقرہ نمبر ۱۶ (۴ /)۔

بسم اللہ کہنا:

۷- تلاوت کا ایک ادب یہ ہے کہ سورۂ براءت کے علاوہ ہر سورہ کے شروع میں بسم اللہ پڑھنے کی پابندی کرے، اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ آیت ہے، اگر اس میں کوتاہی کرے گا تو اکثر کے نزدیک قرآن ختم ہونے میں کچھ کمی رہ جائے گی، اور اگر درمیان سورت سے پڑھے تو بھی بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے جیسا کہ عبادی نے نقل کیا ہے۔ قراء نے کہا: آیت کریمہ: "إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ"[1] (اسی (اللہ) کی طرف قیامت کے علم کا حوالہ دیا جاسکتا ہے)، نیز "وَهُوَ الَّذِيْ أَنشَأَ جَنَّاتٍ"[2] (اور وہ ہی (اللہ) تو ہے جس نے باغ پیدا کئے)، اور اس جیسی دوسری آیات پڑھتے وقت بسم اللہ کہنے کی تاکید زیادہ ہے، کیونکہ ان کو استعاذہ کے بعد پڑھنے کی صورت میں برا معلوم ہوتا ہے اور اس میں ضمیر کو شیطان کی طرف لوٹانے کا وہم پیدا ہوتا ہے، ابن الجزری نے کہا: سورۂ براءت کی درمیانی آیات سے شروع کرنے کے مسئلہ کا ذکر کم ہی لوگوں نے کیا ہے، ابو الحسن سخاوی نے یہاں بسم اللہ پڑھنے کی صراحت کی ہے، لیکن جعبری نے اس کی تردید کی ہے[3]۔

نیت:

۸- دوسرے اذکار کی طرح قرآن پڑھنے کے لئے بھی نیت کی ضرورت نہیں، ہاں اگر نماز سے باہر پڑھنے کی نذر مانی ہو تو نذر یا فرض کی نیت کرنا ضروری ہے[4]۔

---

(۱) سورۂ فصلت ر ۴۷۔

(۲) سورۂ انعام ر ۱۴۱۔

(۳) البرہان فی علوم القرآن ۱ر ۴۶۰، الإتقان ۱ر ۱۰۵، ۱۰۶، نیز دیکھئے: النشر فی القراءات العشر ۱ر ۲۵۹۔

(۴) الإتقان ۱ر ۱۰۵، ۱۰۶۔

ترتیل:

۹- ترتیل کے ساتھ قرآن پڑھنا مسنون ہے، فرمان باری ہے: "وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيْلًا"[1] (اور قرآن خوب صاف صاف پڑھئے)، سنن ابی داؤد وغیرہ میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے: "**أنها نعتت قراءة رسول الله ﷺ قراءة مفسرة حرفا حرفا**"[2] (انہوں نے حضور ﷺ کے پڑھنے کا طریقہ یہ بیان کیا کہ آپ ہر حرف کو الگ الگ کر کے پڑھتے تھے) بخاری شریف میں ہے: "**أنه سئل عن قراءة رسول الله ﷺ فقال كانت مدّاً، ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم يمدّ الله ويمدّ الرحمن ويمدّ الرحيم**"[3] (حضرت انسؓ سے حضور ﷺ کی قراءت کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے بتایا: آپ مد کے ساتھ قراءت کرتے تھے، پھر انہوں نے "**بسم الله الرحمن الرحيم**" پڑھی، "**بسم الله**" کو کھینچ کر پڑھا، "**الرحمن**" کو کھینچ کر پڑھا اور "**الرحيم**" کو کھینچ کر پڑھا)۔

صحیحین میں حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے: "**أن رجلا قال له إني أقرأ المفصل في ركعة واحدة فقال: هذًّا كهذّ الشعر (يعني الإسراع بالقراءة) إن قوما يقرء ون القرآن لا يجاوز تراقيهم ولكن إذا وقع في القلب فرسخ فيه نفع**"[4] (ان

---

(۱) سورۂ مزمل ر ۴۔

(۲) حدیث ام سلمہ: " أنها نعتت قراءة رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۴ر ۲۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲ر ۲۳۱، ۲۳۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث انس: "أنه سئل عن قراءة رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹ر ۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "**قول ابن مسعود هذًّا كهذّ الشعر، عن أبي وائل ـ شقيق بن سلمة ـ جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: قرأت المفصل**

سے ایک شخص نے کہا: میں مفصل ایک ہی رکعت میں پڑھتا ہوں، تو انہوں نے کہا: جیسے جلدی جلدی شعر پڑھتے ہو ویسے پڑھ گئے، بہت سے لوگ قرآن ایسا پڑھتے ہیں کہ ان کی ہنسلی سے نیچے نہیں اترتا، لیکن قرآن جب دل میں اترتا ہے اور جمتا ہے تو فائدہ دیتا ہے) اور آجری نے "حملة القرآن" میں حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ قرآن کو کھجور کی طرح نہ بکھیرو، اس کو اشعار کی طرح جلدی جلدی نہ پڑھو، اس کے عجائبات پر ٹھہرو اور اس سے دلوں میں حرکت پیدا کرو، کسی کو بس سورہ ختم ہونے کی فکر نہ ہو۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بہت زیادہ تیزی سے پڑھنا مکروہ ہے، انہوں نے کہا: ترتیل کے ساتھ ایک جزو پڑھنا اتنی دیر میں بلا ترتیل دو اجزاء پڑھنے سے افضل ہے۔

ترتیل غور وفکر کرنے کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ یہ احترام وتعظیم سے زیادہ قریب اور دل میں زیادہ اثر کرنے والا ہے، اور اسی وجہ سے عجمی کے لئے ترتیل مستحب ہے، حالانکہ وہ قرآن کا مطلب نہیں سمجھتا۔

قراء کے یہاں یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ترتیل کے ساتھ کم پڑھنا بہتر ہے یا تیزی کے ساتھ زیادہ پڑھنا۔ بعض قراء نے یہ بڑی عمدہ بات کہی ہے کہ ترتیل کے ساتھ پڑھنے کا ثواب حیثیت کے لحاظ سے بڑا ہے، اور زیادہ پڑھنے کا ثواب تعداد میں بڑا ہے، اس لئے کہ ہر حرف پر دس نیکیاں ہیں۔

کمال ترتیل جیسا کہ زرکشی نے کہا ہے، یہ ہے کہ الفاظ کی تفخیم، حروف کو الگ الگ پڑھنا، جہاں ادغام نہیں وہاں کسی حرف کو دوسرے میں مدغم نہ کرنا۔ بعض حضرات نے کہا: یہ ترتیل کا ادنی درجہ ہے، ترتیل کا اعلی طریقہ یہ ہے کہ الفاظ کو حسب درجہ پڑھے، اگر دھمکی کے الفاظ ہوں تو دھمکی کے انداز میں تلفظ کرے، اور اگر تعظیم کے الفاظ ہوں تو تعظیم کے انداز پر الفاظ کو ادا کرے[1]۔

= الليلة في ركعة ، فقال: هذًّا كهذّ الشعر" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تدبر:

۱۰ - تدبر کے ساتھ سمجھ کر قرآن پڑھنا مسنون ہے، یہی سب سے بڑا مقصد اور سب سے اہم مطلوب ہے، اس سے شرح صدر ہوتا ہے اور دل منور ہوتے ہیں، فرمان باری ہے: "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْا آيَاتِهِ"[2] (یہ (قرآن) ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے آپ پر نازل کیا ہے تاکہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں)۔ نیز فرمایا: "أَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ أَقْفَالُهَا"[3] (تو کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا دلوں پر قفل لگ رہے ہیں)، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ہر لفظ کے مفہوم پر غور وفکر کرنے میں دل کو لگائے رکھے، تاکہ ہر آیت کا معنی سمجھ میں آئے، اور اوامر ونواہی پر غور کرے، اس کے مقبول ہونے کا اعتقاد رکھے، اگر کوئی ایسی چیز آئے جس میں اس سے کوتاہی ہو چکی ہے تو معذرت اور استغفار کرے، اگر آیت رحمت آئے تو خوش ہو کر دعا کرے، اگر آیت عذاب آئے تو سہم جائے اور پناہ مانگے، آیت تنزیہ آئے تو اللہ کی پاکی اور عظمت بیان کرے، دعا آئے تو گڑگڑائے اور دعا مانگے[4]۔

ایک آیت کو بار بار پڑھنا:

۱۱ - ایک آیت کو بار بار پڑھنے اور دہرانے میں کوئی حرج نہیں ہے،

(۱) النشر فی القراءات العشر ۱/ ۲۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الإتقان ۱/ ۱۰۶، التبیان رص ۴۸۔
(۲) سورۂ ص ر ۲۹۔
(۳) سورۂ محمد ر ۲۴۔
(۴) الاتقان ر ص ۱۰۶، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۵۵، التبیان فی آداب حملة القرآن رص ۴۵۔

سنن نسائی وغیرہ میں حضرت ابو ذرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ قام بآية يرددها حتى أصبح: إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ"[1] (ایک رات صبح تک آپ ﷺ یہ آیت دہراتے رہے: "إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ" (تو اگر انہیں عذاب دے تو یہ تیرے بندے ہیں))۔

تلاوت کے وقت رونا:

۱۲ - تلاوت قرآن کے وقت رونا اور جو نہ رو سکے اس کے لئے رونے کی کیفیت بنانا، غم انگیزی اور خشوع کا اظہار کرنا مستحب ہے، فرمان باری ہے: "وَيَخِرُّوْنَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُوْنَ وَ يَزِيْدُهُمْ خُشُوْعًا"[2] (اور ٹھوڑیوں کے بل گرتے ہیں روتے ہوئے اور یہ (قرآن) ان کا خشوع اور بڑھا دیتا ہے)۔

صحیحین میں یہ حدیث ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے حضور ﷺ کو قرآن پڑھ کر سنایا، اور اسی حدیث میں ہے: "فإذا عيناه تذرفان"[3] (میں کیا دیکھتا ہوں کہ حضور ﷺ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہیں)۔

حضرت سعد بن مالک سے مرفوع روایت ہے: "إن هذا القرآن نزل بحزن فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا"[4] (یہ قرآن غم کے ساتھ نازل ہوا ہے، لہذا جب تم اس کی تلاوت کرو تو روؤ اور اگر نہ رو سکو تو رونے کی صورت بناؤ)۔

عمدہ آواز میں پڑھنا:

۱۳ - عمدہ اور خوش آواز میں قرآن پڑھنا مستحب ہے، اس کی دلیل ابن حبان وغیرہ کی حدیث ہے: "وزينوا القرآن بأصواتكم"[1] (قرآن کو اپنی آوازوں سے خوشنما بناؤ)۔

امام شافعی نے فرمایا: الحان (خوش آواز) سے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں اور ربیع جیزی کی روایت میں ہے: یہ مکروہ ہے، رافعی نے کہا: جمہور کا قول ہے: اس میں دو اقوال نہیں، بلکہ مکروہ اس صورت میں ہے کہ مد اور حرکتوں کے اشباع میں حد سے زیادتی کردے، کہ اس کے نتیجہ میں فتحہ سے الف، ضمہ سے واؤ اور کسرہ سے یاء نکلے، یا جہاں ادغام نہیں ادغام کردے، اگر اس حد تک نہ پہنچے تو کراہت نہیں، اور "زوائد الروضہ" میں ہے اور صحیح یہ ہے کہ مذکورہ صورت پر حد سے زیادتی حرام ہے، اس کی وجہ سے پڑھنے والے کو فاسق کہا جائے گا، اور سننے والا اگر نکیر نہ کرے تو گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے صحیح طریقہ کو چھوڑ دیا ہے، انہوں نے کہا: امام شافعی کے کراہت والے قول سے یہی مراد ہے، اور اس سلسلے میں ایک حدیث ہے: "اقرؤا القرآن بلحون العرب و أصواتها، و إياكم و لحون أهل الكتابين و أهل الفسق، فإنه سيجيء بعدي قوم يرجعون بالقرآن

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۱۱۸۔

حدیث: "قام بآية يرددها حتى أصبح......" کی روایت ابن ابوشیبہ (۲/ ۴۷۷ شائع کردہ الدار السّلفیہ) اور حاکم (۱/ ۲۴۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

نیز دیکھئے: الإتقان ۱/ ۱۰۷، التبیان فی آداب حملۃ القرآن/ ص ۴۶۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۱۰۹۔

(۳) حدیث: "قراءة ابن مسعود......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۹۴ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إن هذا القرآن نزل بحزن" کی روایت ابن ماجہ

= (۱/ ۴۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے کی ہے، بوصیری نے "الزوائد" میں کہا: اس کی اسناد میں ابورافع ہے، اس کا نام اسماعیل بن رافع ہے، وہ ضعیف و متروک ہے، الاتقان ۱/ ۱۰۷، التبیان فی آداب حملۃ القرآن/ ص ۴۷۔

(۱) حدیث: "زينوا القرآن بأصواتكم" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۵۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت براء بن عازبؓ سے اور دارقطنی نے "الافراد" میں حضرت ابن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ کی ہے، اسی طرح فتح الباری لابن حجر (۱۳/ ۵۱۹ طبع السّلفیہ) میں ہے۔

ترجيع الغناء و الرهبانية لا يجاوز حناجرهم، مفتونة قلوبهم وقلوب من يعجبهم شأنهم"[۱] (قرآن کو عربوں کے لہجے اور ان کی آواز میں پڑھو، اہل کتاب اور اہل فسق کے لہجے سے اجتناب کرو، کیونکہ میرے بعد ایسے لوگ آئیں گے، جو گانے اور رہبانیت کی طرح قرآن پڑھیں گے، قرآن ان کے حلق سے نیچے نہیں اترے گا، ان کے دل اوران لوگوں کے دل جن کوان کی یہ کیفیت بھلی معلوم ہو فتنہ میں مبتلا ہوں گے)۔

نووی نے کہا: اچھی آواز سے پڑھنے کا مطالبہ کرنا اوراس کو کان لگا کر سننا مستحب ہے، اس کی دلیل حدیث صحیح ہے، قرأت کے لئے کچھ لوگ جمع ہوجائیں اور ترتیب کے ساتھ اس کو پڑھیں، یعنی کوئی ایک حصہ پڑھ کر رک جائے دوسرا آدمی اگلا حصہ پڑھے، اس میں کوئی حرج نہیں[۲]۔

تلاوت میں تفخیم:

۱۴- قرآن کی تلاوت میں تفخیم مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أنزل القرآن بالتفخيم**"[۳] (قرآن تفخیم کے ساتھ نازل کیا گیا)، حلیمی نے کہا: تفخیم سے مراد: مردانہ آواز میں پڑھنا ہے، عورتوں کی گفتگو کی طرح لچک دار آواز میں نہ پڑھے، انہوں نے کہا: امالہ (جس کو بعض قراء نے اختیار کیا ہے) کی کراہت اس میں داخل نہیں ہے، اور ممکن ہے کہ قرآن تفخیم کے ساتھ نازل ہوا ہو، اس کے باوجود جہاں امالہ بہتر ہے اس کی اجازت دے دی گئی ہو[۱]۔

(۱) حدیث: "اقرء وا القرآن بلحون العرب" کا ذکر ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۶۹/۷ طبع القدسی) میں کیا ہے اور کہا: اس کی روایت طبرانی نے "الاوسط" میں روایت کی ہے، اس میں ایک نامعلوم راوی ہے، اوراس میں "بقیہ" بھی ہیں۔

(۲) الإتقان ۱۰۷/۱، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۶۱۔

(۳) حدیث: "أنزل القرآن بالتفخيم" کی روایت حاکم (۲۳۱/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت زید بن ثابت سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن ذہبی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا: بخدا ایسا نہیں، عوفی (یعنی محمد بن عبدالعزیز) بالا جماع ضعیف ہے اور بکار (یعنی ابن عبداللہ) معتمد نہیں، اور حدیث "واہی" (بے حیثیت) اور منکر ہے۔

بآواز بلند پڑھنا:

۱۵- بلند آواز سے قرآن پڑھنا مستحب ہے اور آہستہ پڑھنا بھی مستحب ہے، دونوں کے بارے میں روایات ہیں، اول الذکر کی مثال صحیحین کی یہ حدیث ہے: "**ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به**"[۲] (اللہ تعالی اس طرح اہتمام سے کوئی چیز نہیں سنتا جس طرح کہ اچھے آواز والے نبی کی تلاوت قرآن کو سنتا ہے جسے وہ ترنم کے ساتھ اور بلند آواز سے پڑھ رہا ہو)، اور آخر الذکر کی مثال ابوداؤد، ترمذی اور نسائی کی حدیث ہے: "**الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة، والمسر بالقرآن كالمسر بالصدقة**"[۳] (بلند آواز سے قرآن پڑھنے والا اعلانیہ صدقہ کرنے والے کی طرح اور آہستہ قرآن پڑھنے والا چپکے سے صدقہ کرنے والے کی طرح ہے)، نووی نے کہا: ان دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جہاں ریا کاری کا اندیشہ ہو، یا بلند آواز سے پڑھنے میں نمازیوں یا سونے والوں کی دل آزاری ہو، وہاں چپکے

(۱) الإتقان ۱۰۷/۱، اور اس کے بعد کے صفحات، البرہان فی علوم القرآن ۴۶۷/۱۔

(۲) حدیث: "ماأذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت" کی روایت بخاری (الفتح ۵۱۸/۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۵۴۵/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة" کی روایت ترمذی (۱۸۰/۵ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے، اوراس کو حسن قرار دیا ہے۔

سے پڑھنا افضل ہے، ورنہ بلند آواز سے پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ اس میں زیادہ محنت ہے، نیز اس لئے کہ اس کا فائدہ سننے والوں تک بھی پہنچے گا، نیز اس لئے کہ بلند آواز سے قراءت قاری کے دل کو بیدار رکھتی ہے، اور اس سے غور وفکر کے لئے دلجمعی پیدا ہوتی ہے، اس کے کان کو قرآن کی طرف متوجہ کر دیتی ہے، نیند کو دور کر دیتی ہے اور نشاط میں اضافہ کرتی ہے، اس تطبیق کی دلیل سنن ابی داؤد میں صحیح سند کے ساتھ حضرت ابوسعیدؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے مسجد میں اعتکاف فرمایا، کچھ لوگوں کو بلند آواز سے قرآن پڑھتے ہوئے سنا تو پردہ ہٹا کر آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**ألا إن كلكم مناج لربه، فلا يؤذين بعضكم بعضا، ولا يرفع بعضكم على بعض في القراء ة**"[1] (سنو! تم میں سے ہر ایک اپنے رب سے سرگوشی کر رہا ہے، لہذا کوئی دوسرے کو ہرگز اذیت نہ دے، کوئی بھی دوسرے سے اونچی آواز میں قرآن نہ پڑھے)۔

بعض حضرات نے کہا: کچھ دیر بلند آواز سے اور کچھ دیر آہستہ پڑھے، اس لئے کہ آہستہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے تو آواز اونچی کر کے انس حاصل کرتا ہے، اور بلند آواز سے پڑھنے والا تھک جاتا ہے تو آہستہ پڑھ کر آرام کر لیتا ہے[2]۔

دیکھ کر قرآن پڑھنا افضل ہے یا بغیر دیکھے؟

۱۶- قرآن دیکھ کر پڑھنا افضل ہے یا بغیر دیکھے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے تین نقطہائے نظر ہیں:

(۱) حدیث: "**ألا إن كلكم مناج لربه......**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن عبدالبر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ شرح الزرقانی علی مؤطا مالک (۱/ ۱۳۸ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری) میں ہے۔

(۲) الإتقان/ ۱۰۷، ۱۰۸، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۳، ۴۶۴۔

الف- قرآن دیکھ کر پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ قرآن میں دیکھنا عبادت ہے، دیکھ کر پڑھنے میں دیکھنا اور پڑھنا دونوں ہو جائے گا۔

قاضی حسین اور غزالی اسی کے قائل ہیں، طبرانی میں ابوسعید بن عون مکی نے عثمان بن عبیداللہ بن اوس ثقفی سے اور انہوں نے اپنے دادا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**قراء ة الرجل في غير المصحف ألف درجة، وقراء ته في المصحف تضاعف على ذلك ألفي درجة**"[1] (بغیر دیکھے قرآن پڑھنے کا ثواب ایک ہزار ہے، اور قرآن دیکھ کر پڑھنے کا ثواب اس سے دو ہزار گنا زیادہ ہے)۔

حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "**النظر في المصحف عبادة، و نظر الولد إلى الوالدين عبادة**"[2] (قرآن میں دیکھنا عبادت ہے، اولاد کا اپنے والدین کو دیکھنا عبادت ہے)۔

ب- ابومحمد بن عبدالسلام کی رائے ہے کہ حفظ سے پڑھنا افضل ہے، س لئے کہ پڑھنے کا مقصد تدبر ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ"[3] (تاکہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں)، اور عادت گواہ ہے کہ قرآن میں دیکھنے سے اس مقصد میں خلل آتا ہے، لہذا دیکھ کر پڑھنا مرجوح ہوگا۔

ج- نووی نے "الأذکار" میں کہا: اگر حفظ سے قرآن پڑھنے

(۱) حدیث: "**قراء ة الرجل في غير المصحف......**" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/ ۱۶۵ طبع القدسی) میں کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کی روایت طبرانی نے کی ہے، اس میں ابوسعید بن عون ہے، ابن معد نے ایک روایت میں اس کو ثقہ اور ایک روایت میں ضعیف کہا ہے، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "**النظر في المصحف عبادة، ونظر الولد إلى الوالدين عبادة**" کی روایت ابن ابی الفرائی نے کی ہے جیسا کہ اللآلی للسیوطی (۱/ ۳۴۶، شائع کردہ دارالمعرفہ) میں ہے، اس کی اسناد میں محمد بن زکریا غلابی ہے، اس پر حدیث گھڑنے کا الزام ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال للذہبی (۳/ ۵۵۰ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) سورۂ ص/ ۲۹۔

والے کو دیکھ کر پڑھنے کے مقابلہ میں زیادہ تدبر، غور وفکر اور دلجمعی حاصل ہو تو حفظ سے پڑھنا افضل ہے، اور اگر دونوں برابر ہوں تو دیکھ کر پڑھنا افضل ہے۔ انہوں نے کہا: سلف کی مراد یہی ہے[1]۔

لوگوں سے گفتگو کے لئے تلاوت قرآن کو روک دینا:

۱۷- کسی سے گفتگو کے لئے قراءت روک دینا مکروہ ہے، حلیمی نے کہا: اس لئے کہ اللہ کے کلام پر کسی دوسرے کے کلام کو ترجیح دینا مناسب نہیں ہے، بیہقی نے اس کی تائید اس صحیح روایت سے کی ہے جس میں وارد ہے کہ ابن عمر قرآن پڑھتے تو فارغ ہونے سے قبل بات نہیں کرتے تھے، نیز ہنسنا، کھیلنا اور غافل کرنے والی چیز دیکھنا مکروہ ہے[2]۔

عجمی زبان میں قرآن پڑھنا:

۱۸- عجمی زبان میں قرآن پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے، پڑھنے والا عربی میں پڑھ سکتا ہو یا نہ پڑھ سکتا ہو، خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر۔ امام ابوحنیفہ سے علی الاطلاق جواز منقول ہے، امام ابو یوسف ومحمد سے اس شخص کے لئے جواز منقول ہے جو عربی میں اچھی طرح نہیں پڑھ سکتا، لیکن ''شرح البزدوی'' میں ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سے رجوع کرلیا ہے، ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے قرآن کا اعجاز جو مقصود ہے ختم ہوجاتا ہے، قفال سے منقول ہے: فارسی میں قراءت ممکن نہیں، ان سے دریافت کیا گیا تب تو کوئی قرآن کی تفسیر نہیں کرسکتا؟ انہوں نے فرمایا: ایسا نہیں، تفسیر کی صورت میں جائز ہے کہ وہ بعض مراد الہی کا ادراک کرسکے اور بعض تک رسائی حاصل نہ کرسکے، لیکن اگر فارسی میں قرآن پڑھنا چاہے تو اللہ تعالی کی مکمل مراد کو ذکر نہیں کرسکتا، اس لئے کہ ترجمہ ایک لفظ کی جگہ دوسرا مناسب لفظ رکھنا ہے

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۱، ۴۶۳، الإتقان ص/ ۱۰۸۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۴، الإتقان ۱/ ۱۰۹۔

اور یہ ناممکن ہے، تفسیر اس کے برخلاف ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ترجمہ''، فقرہ ۵ جلد ۱۱۔

قراءت شاذہ میں تلاوت:

۱۹- ابن عبد البر نے اجماع نقل کیا ہے کہ شاذ روایت میں تلاوت کرنا ناجائز ہے، لیکن موہوب جزری نے لکھا ہے کہ حدیث کی بالمعنی روایت پر قیاس کرتے ہوئے نماز کے باہر یہ جائز ہے[2]۔

قراءت میں ترتیب:

۲۰- بہتر یہ ہے کہ پڑھنے والا قرآن کی ترتیب کے مطابق قراءت کرے، اس لئے کہ اس کی ترتیب میں حکمت ہے، لہذا ترتیب صرف اسی صورت میں متروک ہوگی جس کے بارے میں شرعی حکم وارد ہو، مثلاً جمعہ کے دن نماز فجر میں (ألم تنزیل) اور (هل أتى) وغیرہ، لہذا اگر سورتوں کو الگ الگ پڑھے یا سورتوں کی ترتیب الٹ دے تو جائز ہے اور یہ افضل کو ترک کرنا ہے، رہا کسی سورت کو آخر سے شروع کرکے آغاز پر ختم کرنا تو یہ بالاتفاق ممنوع ہے، اس لئے کہ اس سے اعجاز کے بعض پہلو ختم ہوجاتے ہیں اور ترتیب کی حکمت مفقود ہوجائے گی، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص الٹا قرآن پڑھتا ہے؟ تو فرمایا: اس کا دل الٹا ہے، رہا ایک سورہ کو دوسری سورہ سے ملا کر پڑھنا تو اس کا ترک آداب میں سے ہے، اس لئے کہ ابوعبید نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: ''**یا بلال قد سمعتک و أنت تقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة**''

(۱) الإتقان ۱/ ۱۰۹، البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۴، اور اس کے بعد کے صفحات، التبیان ص/ ۵۲۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۴۶۷، الإتقان ۱/ ۱۰۹۔

(بلال! میں نے تم کو دو مختلف سورتوں سے پڑھتے ہوئے سنا ہے)۔ بلال نے کہا: پاکیزہ کلام ہے، اللہ تعالیٰ ایک کو دوسرے کے ساتھ یکجا کرتا ہے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "کلکم قد أصاب"[۱] (تم میں سے ہر ایک نے درست کیا ہے)۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "اگر تم کوئی سورت شروع کردو اور اس کو چھوڑ کر دوسری سورت پڑھنا چاہو تو دوسری سورت پڑھ سکتے ہو سوائے "قل هو الله أحد" کے، اگر تم نے اس سورت کو شروع کر دیا ہے تو ختم کرنے سے قبل دوسری سورت شروع نہ کرو"۔

قاضی ابوبکر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ ہر سورت سے ایک ایک آیت پڑھنا ناجائز ہے، بیہقی نے کہا: اس کی سب سے عمدہ دلیل یہ ہے کہ کہا جائے: کتاب اللہ کی یہ ترتیب حضور ﷺ سے ماخوذ ہے اور حضور ﷺ نے اس کو جبرئیل سے لیا ہے، لہذا پڑھنے والے کے لئے اولیٰ ہے کہ اسی منقول ترتیب پر پڑھے[۲]۔

تلاوت قرآن بغور سننا:

۲۱- قراءت قرآن کو غور سے سننا اور قراءت کے دوران بکواس اور بات چیت چھوڑ دینا مسنون ہے، فرمان باری ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"[۳] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحمت کی جائے)۔

(۱) حديث:" قال لبلال :قد سمعتک يا بلال و أنت تقرأ من هذه السورة......" کی روایت ابوداؤد (۲/۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الإتقان ۱/۱۰۹، التبیان رص ۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ اعراف ر ۲۰۴۔

شیخ ابو محمد بن عبد السلام نے کہا: قرآن سننا چھوڑ کر ایسی گفتگو میں لگنا جو سننے سے افضل نہیں، شریعت کی بے ادبی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی مصلحت سے گفتگو کرنے میں کوئی حرج نہیں[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استماع" جلد ۴۔

سجدۂ تلاوت:

۲۲- قرآن کریم کی چودہ آیتوں میں سجدہ ہے: اعراف، رعد، نحل، اسراء، مریم، حج (بعض مذاہب کے نزدیک حج میں دو سجدے ہیں)، فرقان، نمل، سجدہ (الم تنزیل)، ص، فصلت، نجم، انشقاق، اِقرا اور بعض حضرات نے اخیر سورۂ حجر کا اضافہ کیا ہے، جمہور کے نزدیک آیات سجدہ کی تلاوت کرنے پر سجدہ کرنا مسنون ہے، اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے[۲]۔

مقامات سجدہ، کس پر سجدہ واجب ہے اور سجدہ کی شرائط کی تفصیلات اصطلاح "سجود التلاوة" میں ہے۔

(۱) الإتقان رص ۱۱۰، البرہان فی علوم القرآن ۱/۴۷۵۔

(۲) سابقہ مراجع، مراقی الفلاح رص ۲۶۰۔

تلبیہ

تعریف:

۱- لغت میں تلبیہ کا معنی پکارنے والے کی پکار پر حاضر ہونا ہے، اور وہ یا تو حج میں ہوگا یا حج کے علاوہ میں مثلاً ولیمہ اور حج کے علاوہ میں تلبیہ، اس پر بحث اصطلاح "اجابہ" ج ۱ میں آچکی ہے۔

حج میں تلبیہ سے مراد محرم کا کہنا: **"لبیک اللهم لبیک"** یعنی پروردگار! میں آپ کی نداء پر حاضر ہوں، کہا جاتا ہے: **"لَبّٰی الرجل تلبية"**، یعنی لبیک کہنا، اور **"لَبّٰی بالحج"** بھی اسی معنی میں ہے۔ فراء نے کہا: لبیک کا معنی ہے: میں بار بار حاضر ہوں۔ اور **"اهلال بالحج"** کی حدیث میں ہے، **"لبیک اللهم لبیک:** یہ تلبیہ سے ماخوذ ہے، اس کا معنی پکارنے والے کی دعوت قبول کرنا، اس کی پکار پر حاضر ہونا، یعنی: پروردگار! آپ کے لئے میں حاضر ہوں، اور خلیل سے منقول ہے کہ لفظ "لبیک" کا تثنیہ کے ساتھ استعمال تاکید کے طور پر ہے [۱]۔

اجابہ (جواب دینا) کا اصطلاحی معنی گو کہ اس سے الگ نہیں، لیکن "الخرشی علی مختصر خلیل" میں ہے: تلبیہ کا معنی اجابہ ہے، یعنی بار بار حاضر ہونا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **"اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلٰى"** [۲] ((اور کہا) کہ کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں؟ بولے ضرور ہیں)، یہ ایک بار کا اجابہ ہے، اور دوسرا اجابہ اس فرمان باری کا ہے:

(۱) لسان العرب، تاج العروس، محیط المحیط، المصباح المنیر: مادہ: "لبی"۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۱۷۲۔

"وأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ" [۱] (اور لوگوں میں حج کا اعلان کردو)، کہا جاتا ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حج کا اعلان کیا تو انسانوں نے اپنے آباء کی اصلاب میں جواب دیا جس نے ایک بار جواب دیا اس نے ایک بار حج کیا، اور جس نے زیادہ جواب دیا، وہ ایک سے زائد حج کرے گا، مطلب یہ ہے کہ میں نے اس بار بھی جواب دیا جیسا کہ اس سے قبل جواب دیا، سب سے پہلے لبیک کہنے والے فرشتے ہیں، اور یہی سب سے پہلے بیت اللہ میں تھے [۲]۔

لبیک کا معنی جیسا کہ "حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح" میں ہے: میں تیرے دروازے پر بار بار کھڑا ہوں اور تیری پکار پر بار بار حاضر ہوں [۳]۔

"الفواکہ الدوانی" میں ہے: خدایا! میں تیری پکار پر بار بار حاضر ہوں یا میں تیری اطاعت پر باقی رہنے کا پابند ہوں، یہ **"أَلَبّ بالمکان"** سے ماخوذ ہے، یعنی کسی جگہ مستقل قیام کرنا۔ یہ لفظی اعتبار سے تثنیہ ہے، لیکن مراد کثرت ہے صرف دو بار کرنا نہیں [۴]۔

اجمالی حکم:

۲- محرم کے لئے تلبیہ کہنا حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مستحب ہے [۵]، اس لئے کہ حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ما من مسلم يلبي إلا لبى عن يمينه و عن شماله من حجر أو شجر أو مدر حتى تنقطع الأرض من**

(۱) سورۂ حج/ ۲۷۔

(۲) الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۲۴ طبع دار صادر بیروت۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۹۹۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۱ طبع دار المعرفہ۔

(۵) الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۴۳ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۱۵۸، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۱۱، ۲۱۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۸۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

ههنا و ههنا"[1] (جو مسلمان بھی تلبیہ کہتا ہے، اس کے دائیں بائیں جتنے پتھر، درخت اور ڈھیلے ہیں سب تلبیہ کہتے ہیں، یہاں تک زمین ادھر سے اور ادھر سے ختم ہوجاتی ہے)۔

تلبیہ مالکیہ کے نزدیک واجب ہے[2]۔

فقہاء کے یہاں تلبیہ کے متفق علیہ الفاظ:

۳-وہ رسول اللہ علیہ وسلم کے الفاظ تلبیہ ہیں، [3] جیسا کہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم کے الفاظ تلبیہ یہ ہیں: "**لبیک اللهم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک ۔ إن الحمد و النعمة لک و الملک لاشریک لک**"[4] (حاضر ہوں خدا یا! حاضر ہوں حاضر ہوں، تیرا کوئی شریک نہیں حاضر ہوں، بلاشبہ تعریف اورنعمت تیری ہے اور بادشاہت، تیرا کوئی شریک نہیں)۔

کیا محرم تلبیہ کے ان الفاظ میں کمی بیشی کرسکتا ہے؟

امام شافعی نے کہا اور یہی امام مالک کا ایک قول ہے: اگر اس پر

(۱) حدیث: "ما من مسلم یلبی......" کی روایت ترمذی (۱۸۰/۳ طبع مصطفی الحلبی)، ابن ماجہ (۹۷۴/۲ طبع عیسی الحلبی) اور حاکم (۴۵۱/۱ طبع دارالکتاب العربی نے کی ہے، حاکم نے کہا: یہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے، البتہ انہوں نے اس کی روایت نہیں کی، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱۷۷/۱، الشرح الکبیر ۳۹/۲۔

(۳) ابن عابدین ۱۵۹/۲، المغنی لابن قدامہ ۲۸۹/۳ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲۱۴/۱، الخرشی علی مختصر خلیل ۳۲۸/۲ طبع دارصادر۔

(۴) حدیث: "أن تلبیة رسول الله علیہ وسلم: "لبیک اللهم لبیک ......" کی روایت بخاری (۴۰۸/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۸۴۱/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اضافہ کردے تو کوئی حرج نہیں [1]، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ ان میں یہ اضافہ کرتے تھے: "**لبیک وسعدیک و الخیر کله بیدیک و الرغبة إلیک والعمل**" (حاضر ہوں تیری خدمت میں حاضر ہوں، سب سعادت تیری ہی طرف سے ہے، اور خیر تیرے ہی قبضے میں ہے، تیری ہی طرف میں رغبت کرتا ہوں، اور عمل تیرے ہی لئے ہے)۔ اور جب کوئی مسرت کی چیز دیکھتے تو کہتے تھے" **لبیک إن العیش عیش الآخرة**" (میں تیری خدمت میں حاضر ہوں، زندگی تو آخرت کی زندگی ہے)، اس لئے کہ روایت میں ہے: "**أن النبي علیہ وسلم کان ذات یوم والناس یصرفون عنه کأنه أعجبه ما هم فیه فقال: لبیک إن العیش عیش الآخرة**"[2] (ایک دن لوگ رسول اللہ علیہ وسلم کے پاس سے لوٹ رہے تھے، آپ کو ان کی موجودہ کیفیت اچھی لگی۔ تو آپ علیہ وسلم نے فرمایا: "**لبیک إن العیش عیش الآخرة**" (میں حاضر ہوں، بیشک زندگی تو آخرت کی زندگی ہے)۔

حنابلہ کا مذہب اور امام مالک کا دوسرا قول یہ ہے: رسول اللہ علیہ وسلم کے الفاظ تلبیہ میں اضافہ کرنا نہ مستحب ہے نہ مکروہ، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کا قول ہے: "**فأهل رسول الله علیہ وسلم بالتوحید لبیک اللهم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، إن الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک**"[3] (رسول اللہ علیہ وسلم نے توحید کے ساتھ لبیک کہا: "**لبیک اللهم لبیک**

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲۱۴/۱، الخرشی ۳۲۸/۲۔

(۲) حدیث: "أن النبي علیہ وسلم کان ذات یوم والناس یصرفون عنه......" کی روایت بیہقی (۴۵/۵ طبع دارالمعرفہ) نے مجاہد سے مرسلاً کی ہے، ابن حجر نے کہا: اس کی روایت سعید بن منصور نے عکرمہ سے مرسلاً کی ہے (۲۴۲/۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) حدیث: "فأهل رسول الله علیہ وسلم بالتوحید: لبیک اللهم لبیک ......" کی روایت مسلم (۸۸۶/۲-۸۸۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

لبیک لاشریک لک لبیک إن الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک") اورلوگوں نے وہی تلبیہ کہا جو اب کہتے ہیں اور آپ وہی تلبیہ کہتے رہے۔"وکان ابن عمر یلبي بتلبیة رسول الله ﷺ، ویزید مع هذا لبیک، لبیک وسعدیک والخیر بیدیک والرغباء[۱] إلیک والعمل"[۲] (ابن عمرؓ حضور ﷺ کا تلبیہ کہتے، پھر اس میں یہ اضافہ کرتے تھے: لبیک، لبیک وسعدیک، والخیر بیدیک، والرغباءإلیک و العمل)۔

حضرت عمرؓ مزید یہ پڑھتے تھے: "لبیک مرغوباً و مرهوبا إلیک ذا النعماء و الفضل الحسن"[۳] (میں حاضر ہوں، تیری طرف رغبت کرتے ہوئے، تجھ سے ڈرتے ہوئے، اے نعمت اور اچھے فضل والے)۔روایت میں ہے کہ حضرت انس یہ اضافہ کرتے تھے:"لبیک حقا حقا تعبدا و رقا" (یعنی حاضر ہوں،حق ہے، حق ہے، تیری بندگی اور غلامی ہے)۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافہ کرنے میں نہ کوئی حرج ہے اور نہ ہی وہ مستحب ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ اپنا وہی تلبیہ دہراتے رہے، اس پر اضافہ نہیں کیا۔

امام مالک کا تیسرا قول ہے کہ حضور ﷺ سے منقول تلبیہ میں اضافہ کرنا مکروہ ہے[۴]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس پر اضافہ مندوب اور اس میں کمی کرنا مکروہ ہے، اور اضافہ بھی انہی الفاظ کے ساتھ کرے گا جو منقول ہیں،

(۱) رغباء: خواری وذلت سے مانگنا۔

(۲) حدیث:"کان ابن عمر یلبي بتلبیة رسول الله ﷺ و یزید......" کی روایت مسلم (۲؍۱۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) اضافۂ عمر:"لبیک مرغوبا......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے جیسا کہ فتح الباری لابن حجر (۳؍۴۱۰ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳؍۲۹۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

چنانچہ وہ کہے گا:"لبیک وسعدیک والخیر کله بیدیک والرغباء إلیک، إله الخلق لبیک بحجة حقا تعبدا ورقا۔ لبیک إن العیش عیش الآخرة"اور جو الفاظ منقول نہیں وہ جائز اور بہتر ہیں[۱]۔

تلبیہ کیسے صحیح ہوگی:

۴- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں تلبیہ درست ہے اگرچہ وہ عربی میں کہہ سکتا ہے، البتہ عربی میں افضل ہے[۲]۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ غیر عربی شخص اپنی زبان میں تلبیہ کہے گا اگر عربی میں نہیں کہہ سکتا، مثلا عربی سکھانے والا نہ ملے، اس کا حاصل یہ ہے کہ عربی شخص جو عربی زبان میں تلبیہ کہہ سکتا ہے دوسری زبان میں تلبیہ نہیں کہے گا، اس لئے کہ یہ ذکر مشروع ہے، عربی پر قدرت کے باوجود غیر عربی میں مشروع نہیں جیسا کہ اذان اور نماز میں مشروع اذکار، اور اگر عربی میں نہ کہہ سکے تو اپنی زبان میں تلبیہ کہے گا جیسا کہ نماز میں تکبیر[۳]۔

بلند آواز سے تلبیہ:

۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں محرم کے لئے مستحب ہے کہ بلند آواز سے تلبیہ کہے، اس لئے کہ زید بن خالد جہنی کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "جاء ني جبریل علیه السلام فقال: یا محمد مر أصحابک أن یرفعوا أصواتهم بالتلبیة

(۱) ابن عابدین ۲؍۱۵۹۔

(۲) ابن عابدین ۲؍۱۵۸، ۱۵۹، حاشیۃ قلیوبی علی منہاج الطالبین ۲؍۹۹۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱؍۴۵۹ طبع دار المعرفہ، کشاف القناع ۲؍۴۲۰ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۳؍۲۹۲ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

فإنها من شعائر الحج"(۱) (جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے اور کہا: محمد! اپنے ساتھیوں کو حکم دیں کہ بلند آواز سے تلبیہ کہیں، کیونکہ یہ حج ایک شعار ہے) اور ابو حازم نے کہا: صحابۂ رسول اللہ ﷺ کی آواز روحاء(۲) پہنچتے پہنچتے تلبیہ کی وجہ سے بیٹھ جاتی تھی، سالم نے کہا: ابن عمرؓ اس قدر بلند آواز سے تلبیہ کہتے تھے کہ روحاء پہنچتے پہنچتے ان کی آواز بھاری ہوجاتی تھی، طاقت سے زیادہ بلند آواز میں تلبیہ کہہ کر اپنے آپ کو تھکانے کی ضرورت نہیں، مبادا آواز ہی بند ہوجائے اور تلبیہ رک جائے(۳)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس میں میانہ روی اختیار کرنا مندوب ہے، لہذا اس قدر پست آواز سے تلبیہ نہ کہے کہ قریب والے کو سنائی نہ دے، اور نہ اس قدر بلند آواز سے کہے کہ گلا پھاڑ دے، درمیانی راہ اختیار کرے، نہ بہت بلند، نہ بہت پست اور کسی میں غلو نہ کرے، اور "الفواکہ الدوانی" میں ہے: یہ حکم مسجد کے باہر کا ہے، اس لئے کہ مسجد میں آواز بلند کرنا جائز نہیں، ہاں دو مسجدوں: مسجد حرام اور منیٰ کی مسجد میں جائز ہے، کیونکہ ان دونوں کو حج کے لئے ہی بنایا گیا ہے، بعض لوگوں نے کہا: اس لئے کہ اس میں ریاء کا اندیشہ نہیں(۴)۔

یہ حکم مردوں کا ہے۔ عورتوں کے لئے بلا اختلاف فقہاء بلند آواز سے تلبیہ کہنا مکروہ ہے، ہاں عورت اتنی آواز کے ساتھ تلبیہ کہہ سکتی ہے کہ خود وہ اور ساتھ والی عورت سن لے، چنانچہ سلیمان بن یسار سے مروی ہے کہ ان کے یہاں سنت یہ ہے کہ عورت بلند آواز سے تلبیہ نہ کہے، کیونکہ فتنہ کا اندیشہ ہے، اس سلسلے میں "خنثیٰ مشکل" احتیاطا عورت کے حکم میں ہے(۱)۔

کثرت سے تلبیہ کہنا:

۶ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں محرم کے لئے مستحب ہے کہ کثرت سے تلبیہ کہے، اس لئے کہ تلبیہ اس عبادت کا شعار و علامت ہے، لہذا دوستوں سے ملاقات کے وقت، اوپر چڑھتے، نیچے اترتے، نمازوں کے بعد، رات و دن کے شروع میں تلبیہ کہے، اس لئے کہ حضرت جابر کی روایت ہے: "**كان رسول الله ﷺ يلبي إذا رأى ركبا، أو صعد أكمة، أو هبط واديا، وفي أدبار المكتوبة وآخر الليل**"(۲) (رسول اللہ ﷺ تلبیہ کہتے تھے جب کوئی قافلہ دیکھتے یا ٹیلے پر چڑھتے، یا وادی میں اترتے، فرض نماز کے بعد اور رات کے اخیر میں)، نیز اس لئے کہ ان مواقع میں آواز بلند کی جاتی ہے اور بہت شور ہوتا ہے(۳) اور حضور ﷺ نے فرمایا

---

(۱) حدیث: "جاء ني جبريل عليه السلام فقال: يا محمد: مر أصحابک......" کی روایت حاکم (۱/ ۴۵۰ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت زید بن خالد اور حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، پھر حاکم نے کہا: یہ ساری اسانید صحیح ہیں، کوئی سند دوسری سند کی وجہ سے معلول نہیں، ذہبی نے اس کی تائید کی ہے۔

(۲) روحاء: حرمین کے درمیان ایک مقام ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۵۹، ۱۹۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۳، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۴۲ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۸۹ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۷، الشرح الکبیر ۲/ ۴۰، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۳۲۴ طبع دار صادر، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۳ طبع دار المعرفہ۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۸۹، ۱۹۰، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۳، منہاج الطالبین ۲/ ۱۰۰، نہایۃ المحتاج للرملی ۳/ ۲۶۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۲۴ طبع دار صادر، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۳ طبع دار المعرفہ، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۳۰، ۳۳۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲/ ۴۲۱ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "كان يلبي إذا رأى ركبا......" ابن حجر نے کہا کہ اس کی روایت ابن عساکر نے المہذب کی احادیث کی تخریج میں کی ہے، پھر کہا: اس کی اسناد میں ایک راوی ہے جو معروف نہیں ہے (التلخیص الحبیر ۲/ ۲۳۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۶۴، ۱۶۵، مراقی الفلاح ۳۹۹، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۴۴ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۳، نہایۃ المحتاج للرملی ۳/ ۲۶۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۹۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

ہے:"أفضل الحج العج الثج"[1] (بہترین حج وہ ہے جس میں "عج" اور "ثج" ہو)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس سلسلے میں میانہ روی اختیار کرنا مندوب ہے، لہذا محرم اس قدر کثرت سے تلبیہ نہ کہے کہ اکتا جائے اور باعث ضرر ہو، اور نہ اس قدر کم کہے کہ مقصود ہی فوت ہوجائے، یعنی علامت نہ رہے[2]۔

تلبیہ کا آغاز کب ہو؟:

۷-جس شخص کا ارادہ حج یا عمرہ یا دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھنے کا ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ جب "میقات" پر پہنچ جائے تو احرام کی نیت سے دو رکعت نماز پڑھے اگر مکروہ وقت نہ ہو، اس کی جگہ فرض نماز کافی ہے، اگر تنہا حج کا احرام باندھنا ہو تو زبان و دل سے کہے: "اللهم إني أريد الحج فيسره لي و تقبله مني" (خدایا! میرا حج کا ارادہ ہے، اسے میرے لئے آسان کر اور میری طرف سے اس کو قبول کر)، عمرہ اور قران کا احرام باندھنے والا بھی یہی کہے گا، البتہ اپنی عبادت کی نوعیت ذکر کردے گا، پھر نماز کے بعد تلبیہ کہے، یہ تلبیہ کہنے کے ساتھ وہ محرم ہوجائے گا، اس پر احرام کے احکام جاری ہوں گے۔

یہ مذاہب اربعہ کے فقہاء کی رائے ہے[3]۔

(۱) حدیث:"أفضل الحج العج والثج" کی روایت ترمذی (۱۸۰/۳ طبع مصطفی الحلبی)، ابن ماجہ (۹۷۵/۲ طبع عیسی الحلبی) اور حاکم (۴۵۱/۱ طبع دارالکتاب العربی) نے کی ہے، حاکم نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔ عج: بلند آواز سے تلبیہ کہنا ہے۔ ثج: قربانی کے جانور کا خون بہانا ہے (المصباح)۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱۷۷/۱، الفواکہ الدوانی ۴۱۳/۱ طبع دارالمعرفہ۔

(۳) ابن عابدین ۱۵۹/۲-۱۶۰، الفتاوی الہندیہ ۲۲۳/۱، المغنی لابن قدامہ ۲۷۵/۳ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲۱۱/۱-۲۱۲، جواہر الإکلیل ۱۶۸/۱، ۱۷۷، الشرح الکبیر ۲۲/۲۔

جب سواری برابر کھڑی ہوجائے اور جب چل پڑے دونوں وقتوں میں احرام باندھ سکتا ہے، برابر ہے، اس لئے کہ یہ سب رسول اللہ ﷺ سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہیں۔ اثرم نے کہا: میں نے ابوعبداللہ سے دریافت کیا: کون آپ کو زیادہ پسند ہے، نماز کے بعد احرام باندھنا یا جب سواری برابر کھڑی ہوجائے اس وقت احرام باندھنا؟ کہا: سب ٹھیک ہے، نماز کے بعد اور جب میدان میں آجائے دونوں مروی ہے۔

تلبیہ کی انتہاء کب ہو:

۸- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں حاجی کے لئے یوم نحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے آغاز پر تلبیہ ختم ہوجائے گا، لہذا پہلی کنکری کے ساتھ تلبیہ چھوڑ دے، اس لئے کہ اس نے احرام سے نکلنے کے اسباب شروع کردیا ہے، اور تلبیہ کے بجائے ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ اس لئے کہ حضرت جابر کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ لما أتى منىٰ لم يعرج إلى شيء حتى رمى جمرة العقبة بسبع حصيات وقطع التلبية عند أول حصاة رماها ثم كبر مع كل حصاة ثم نحر ثم حلق رأسه ثم أتى مكة فطاف بالبيت"[1] (رسول اللہ ﷺ جب منی آئے تو جب تک عقبہ کی سات کنکریاں نہ ماریں کسی اور طرف متوجہ نہیں ہوئے، اور پہلی کنکری مارنے کے وقت تلبیہ چھوڑ دیا، پھر آپ نے ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی، پھر قربانی کی، پھر سر منڈایا، پھر مکہ آئے اور بیت اللہ کا طواف کیا)۔

(۱) حدیث:"أن النبي ﷺ لما أتى إلى منى لم يعرج إلى شيء حتى رمى جمرة العقبة بسبع حصيات......" ابن حجر نے کہا: یہ روایت مذکورہ بالا احادیث سے مستفاد ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی طویل حدیث ہے، اور میں نے اس روایت کو صراحتاً اس طرح نہیں دیکھا (الدرایہ ۲۴/۲ طبع الفجالہ الحدیثہ)۔

فضل بن عباس کی روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة"[1] (رسول اللہ ﷺ تلبیہ کہتے رہے، یہاں تک کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کی)۔

اس دن فضل حضور ﷺ کے پیچھے سوار تھے، ان کو حالات کا علم دوسرے سے زیادہ ہوگا۔ نیز اس لئے کہ تلبیہ احرام کی وجہ سے ہے اور جب رمی کی تو اس نے احرام سے نکلنا شروع کر دیا، لہذا تلبیہ باقی رہنے کی کوئی وجہ نہیں[2]۔

مالکیہ کے دو اقوال ہیں، اول: تلبیہ جاری رکھے یہاں تک کہ مکہ مکرمہ پہونچ جائے اور تلبیہ روک کر طواف وسعی کرے، پھر دوبارہ تلبیہ شروع کرے، اور کہتا رہے یہاں تک کہ عرفہ کے دن آفتاب ڈھل جائے اور عرفہ میں نماز کی جگہ تک پہنچ جائے۔

دوم: طواف شروع کرنے تک تلبیہ جاری رکھے، پہلا قول ابن ابی زید کے رسالہ میں ہے۔ ابن بشیر نے اسی کو مشہور قرار دیا ہے، اور دوسرا "مدونہ" میں ہے کہ ایک قول کے مطابق طواف شروع کرتے وقت تلبیہ روک دے[3]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عمرہ کرنے والا طواف شروع کرنے اور حجر اسود کا بوسہ لینے کے وقت تلبیہ روک دے گا[4]، اس

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة" کی روایت مسلم (۲/ ۹۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۸۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۳۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الإختیار شرح المختار ۱/ ۱۵۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، نہایۃ المحتاج للرملی ۳/ ۲۹۴-۲۹۵، منہاج الطالبین ۲/ ۱۱۸، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۲۳۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۰، ۴۳۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲/ ۴۹۸ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۳ طبع دار المعرفہ۔

(۴) نہایۃ المحتاج للرملی ۳/ ۲۹۴، ۲۹۵، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۳۰، ۴۳۱ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۲/ ۴۹۸ طبع النصر الحدیثہ، ابن عابدین ۲/ ۱۸۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۳۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

لئے کہ ابن عباس کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر"[1] (عمرہ کرنے والا، حجر اسود کا بوسہ دینے کے وقت تک تلبیہ کہتا رہے گا)۔

مالکیہ کے نزدیک معتبر یہ ہے کہ میقات سے عمرہ کرنے والا آفاقی اور حج فوت ہونے کے سبب عمرہ کرنے والا یہ دونوں حرم پہنچنے تک تلبیہ کہتے رہیں گے، مکہ کے گھروں کے نظر آنے تک نہیں، اور جعرانہ و تنعیم سے عمرہ کرنے والا گھروں تک تلبیہ کہے گا یعنی مکہ کے گھروں میں داخل ہونے تک کہے گا، اس لئے کہ مسافت کم ہے، اس کی دلیل نافع کی وہ حدیث جس میں انہوں نے مناسک میں حضرت ابن عمرؓ کا عمل نقل کیا ہے کہ وہ عمرہ میں تلبیہ اس وقت چھوڑ دیتے جب حرم میں داخل ہوتے[2]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حج" اور "احرام"۔

تلجئة

دیکھئے: "بیع التلجئۃ"۔

(۱) حدیث: "يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۰۶ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۳/ ۲۵۲ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کو صحیح کہا ہے۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۴۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۸۔

تلف

تعریف:

۱-لغت میں تلف: کسی چیز کا ہلاک وبرباد ہونا ہے۔

فقہی استعمال لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے۔

اتلاف کا معنی: تلف کرنا ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اتلاف''۔

مضاربت کے باب میں تلف خاص طور پر اس نقص کو کہتے ہیں جو بلا تحریک پیدا ہو، اس کے برخلاف خسارہ اس نقص کو کہتے ہیں جو تحریک سے پیدا ہو(۱)۔

اجمالی حکم:

۲-تلف سے شرعی حکم متعلق ہے، اور اس پر کچھ آثار مرتب ہوتے ہیں جن میں سب سے اہم ضمان ہے۔تلف کو حلال یا حرام نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس لحاظ سے دیکھا جائے گا کہ تلف کا ضامن کون ہوگا۔

رہا اتلاف تو وہ تلف کرنا ہے، اور اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''اتلاف'' میں ہے۔

اسباب تلف:

۳-تلف یا تو آفت سماوی سے ہوگا، اور اس کو آفت سماویہ یا جائحہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یا تلف مخلوق کے کسی فعل سے ہوگا، اور فقہاء اس کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: تلف حسی، تلف شرعی، مالکیہ اس تلف شرعی کو تلف حکمی کہتے ہیں۔

تلف حسی: بذات خود سامان کا ہلاک ہونا ہے خواہ سارا ہلاک ہوا ہو یا کچھ۔

تلف شرعی (حکمی): تلف کرنے والے کی طرف سے کسی سبب کے پائے جانے کی وجہ سے عین کے باقی رہنے کے باوجود اس سے فائدہ اٹھانے سے شارع کا روک دینا ہے خواہ یہ ممانعت عام ہو کہ اس میں تلف کرنے والا اور نہ کرنے والا دونوں داخل ہوں، مثلا کسی عین میں، یا تلف و ہلاک کرنے والے کے لئے انتفاع مباح ہو دوسرے کے لئے نہیں، مثلاً باندی سے جماع کرنا، یا تلف کرنے والے کے علاوہ کے لئے مباح ہو، مثلاً صدقہ اور ہبہ۔

فقہاء نے اس کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں مثلاً: کسی نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ کرنے سے قبل اس کے والد نے اس باندی کو آزاد کردیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع نے باپ کی طرف سے آزادی کو خود اس کی طرف سے آزادی قرار دیا ہے، چنانچہ اس پر اس کا حکم مرتب کردیا ہے، اور یہی حکم: مکاتب بنانے، مدبر بنانے، صدقہ اور ہبہ کا ہے(۱)۔

یہ تقسیم تلف کرنے والے کے اعتبار سے ہے، رہا محل تلف کے اعتبار سے، تو تلف یا تو جان واعضاء کا ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح ''جنایۃ''، ''دیت'' اور ''قصاص'' میں ہے۔

یا تلف اموال کا ہوگا، اور یہاں یہی مقصود ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ ''تلف''، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۲۹۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۴، مواہب الجلیل ۴/ ۴۴۳، مغنی المحتاج ۲/ ۶۶، شرح روض الطالب ۲/ ۷۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۱۵۸۔

اول-عبادات میں تلف کا اثر:

الف-مالِ زکاۃ کا تلف ہونا:

۴- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک سال گزرنے کے بعد مال کے ہلاک ہونے سے زکاۃ ساقط نہیں ہوتی، اور زکاۃ دینے والے کے ذمہ اس کا ضمان دینا واجب ہے، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جو ذمہ میں واجب ہے، لہذا نصاب کے ہلاک ہونے سے ساقط نہیں ہوگا جیسا کہ قرض، لہذا اپنے ہاتھ میں زکاۃ کے ہلاک ہونے پر اس کا ضمان دے گا۔ اور مال کے باقی رہنے کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مالکیہ اور شافعیہ نے اس حکم میں دو قیدیں لگائی ہیں: ادائیگی کی قدرت، اور صاحب مال کی کوتاہی، لہذا اگر ادائیگی کی قدرت کے باوجود یا صاحب مال کی کوتاہی سے مال ہلاک ہوجائے تو اس کے ذمہ سے زکاۃ ساقط نہ ہوگی، اور اس پر ضمان واجب ہوگا۔

حنابلہ نے ان دو قیدوں کا لحاظ نہیں کیا اور مطلقا ضمان واجب کیا ہے، انہوں نے ادائیگی کے امکان کو زکاۃ کے وجوب کے لئے نہیں بلکہ زکاۃ نکالنے کے وجوب کے لئے شرط مانا ہے، اس کی دلیل اس فرمان نبوی کا مفہوم ہے: "**ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول**"(1) (مال میں زکاۃ نہیں، تاآنکہ اس پر ایک سال گزرجائے) کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سال گذرنے پر علی الاطلاق زکاۃ واجب ہوگی۔

نیز اس لئے کہ یہ فقیر کا حق ہے، لہذا اس میں ادائیگی کی قدرت کا اعتبار نہیں، جیسا کہ آدمی کا قرض، نیز اس لئے کہ اگر یہ شرط ہوتو دوسرا سال ناتمام رہے گا جب تک ادائیگی کی قدرت نہ ہوجائے۔ حالانکہ ایسا نہیں، پہلے سال کے بعد بالاجماع دوسرا سال شروع ہوجاتا ہے، نیز اس لئے کہ یہ عبادت ہے، لہذا اس کے وجوب کے لئے ادائیگی کی قدرت کی شرط نہ ہوگی جیسے دوسری عبادات۔ امام احمد سے ایک روایت ہے کہ علی الاطلاق یعنی اگر چہ کوتاہی نہ ہو، ادائیگی کی قدرت کا اعتبار ہے، ابن قدامہ نے اسی کو مختار کہا ہے۔

ان حضرات نے کھیتی اور پھل کو مستثنی کیا ہے کہ اگر وہ توڑے جانے سے قبل کسی آفت کے سبب ہلاک ہوجائیں تو ان کی زکاۃ ساقط ہوجائے گی، ہاں اگر آفت کی زد سے بچا ہوا قابل زکاۃ ہوتو اس کی زکاۃ دے گا، ابن المنذر نے کہا: اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر اندازہ لگانے والے نے پھل کا اندازہ لگایا، پھر اس پر کوئی آفت آجائے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں اگر یہ صورت پھل توڑنے سے قبل پیش آئی ہو، نیز اس لئے کہ پھل توڑنے سے قبل اس مال کے حکم میں ہے جس پر قبضہ نہیں ہوا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر پھل خریدے اور وہ کسی آفت سے ہلاک ہوجائے تو فروخت کرنے والے سے واپس لے گا۔

مویشی جانوروں کے ہلاک ہونے میں مالکیہ نے ایک تیسری قید کا اضافہ کیا ہے، وہ زکاۃ وصول کرنے والے کا آنا ہے، لہذا اگر زکاۃ کا مال سال گذرنے کے بعد اور محصل زکاۃ کی آمد سے قبل ہلاک یا ضائع ہوجائے تو ہلاک یا ضائع شدہ کو حساب میں شمار نہیں کیا جائے گا، بلکہ بقیہ ماندہ کی زکاۃ نکالی جائے گی اگر اس میں زکاۃ واجب ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ مالکیہ محصل کی آمد کو وجوب کی شرط مانتے ہیں، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک زکاۃ اس صورت میں بھی ساقط ہوجائے گی جب کہ محصل زکاۃ کے آنے اور شمار کرنے کے بعد اس کی وصولی سے پہلے ہلاک ہوجائے، یہ اس لئے ہے کہ اس کی آمد ایسے وجوب کی شرط ہے جس میں وصولی تک گنجائش رہتی ہے،

(1) حدیث: "ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۳۲۸ طبع المجلس العلمی ہند) میں اس کو حسن کہا ہے۔

جیسے نماز کے وقت کا آنا، بسا اوقات دوران وقت نماز ساقط کرنے والے عوارض مثلاً حیض پیش آجاتے ہیں، محصل کی آمد اور شمار کرلینے کے بعد زکاۃ کے ہلاک ہونے کا بھی یہی حکم ہوگا، ہاں اگر محصل کی آمد کے بعد اور وصول کرنے سے قبل کوئی جانور ذبح کردے یا فروخت کردے، اور زکاۃ کی ادائیگی سے بھاگنے کا ارادہ نہ ہو تو اس میں زکاۃ ہے، اور اس کو حساب میں لیا جائے گا، معتمد یہی ہے، اور اگر زکاۃ کی ادائیگی سے بھاگنے کے ارادہ سے ہو تو اس میں زکاۃ واجب ہے، اگرچہ یہ سال گزرنے سے قبل پیش آئے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ سال گذرنے کے بعد مال کے ہلاک ہونے سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، خواہ ادائیگی پر قدرت ہوئی ہو یا نہیں۔

اگر نصاب کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو ہلاک شدہ حصہ کے بقدر واجب ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ زکاۃ کا تعلق عین نصاب سے ہے ذمہ سے نہیں، نیز اس لئے کہ شریعت نے وجوب زکاۃ کو ''قدرت میسرہ'' پر معلق کیا، اور جو قدرت میسرہ پر معلق ہوتا ہے اس کے بغیر باقی نہیں رہتا، قدرت میسرہ سے ان کی مراد یہاں وصف نماء ہے، یعنی اس میں اضافہ کا امکان، محض نصاب کا موجود ہونا مراد نہیں (۱)۔

اگر مال سال گزرنے کے بعد خود زکاۃ دینے والے کے فعل سے ہلاک ہوجائے تو اس سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی اگرچہ قدرت میسرہ نہ ہو، اس لئے کہ قدرت کو باقی فرض کیا جائے گا، تاکہ اس کو تعدی سے باز رکھا جائے اور فقراء کی رعایت ہو۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۰، ۲۱، ۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۴۳، ۴۵۴، ۵۰۳، مواہب الجلیل ۲/۳۶۳، مغنی المحتاج ۱/۳۸۷، ۴۱۸، کشاف القناع ۲/۱۸۲، الإنصاف ۳/۳۹، ۴۰، المغنی لابن قدامہ ۲/۶۸۱، ۶۸۲۔

یہ احکام اس صورت میں ہیں جب کہ ہلاکت سال گزرنے کے بعد ہو، لیکن اگر سال گذرنے سے قبل ہلاکت ہوجائے تو زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، کیونکہ شرط موجود نہیں ہے، اسی طرح بالاتفاق زکاۃ اس صورت میں بھی ساقط ہوجاتی ہے، جب کہ سال گذرنے سے قبل صاحب مال مال کو ہلاک کردے اور مقصد زکاۃ کی ادائیگی سے فرار نہ ہو، ہاں اگر زکاۃ کی ادائیگی سے فرار مقصد ہو تو فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، البتہ شافعیہ اور محمد بن الحسن کے نزدیک مکروہ ہے۔

حنابلہ کے یہاں زکاۃ ساقط نہ ہوگی (۱)۔

ب - صدقۂ فطر کے وجوب کے بعد مال کا ہلاک ہونا:

۵ - فقہاء (جن میں حنفیہ بھی ہیں) کی رائے ہے کہ اگر صدقۂ فطر واجب ہوجائے اور ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد مال ہلاک ہوجائے تو صدقۂ فطر ساقط نہیں ہوگا، بلکہ بالاتفاق اس کے ذمہ میں برقرار رہے گا، حنفیہ نے صدقۂ فطر اور زکاۃ کے درمیان یہ فرق بتایا ہے کہ صدقۂ فطر کا وجوب قدرت ممکنہ سے متعلق ہے اور اس سے مراد کم از کم اتنی قدرت ہے جس کے ذریعہ بندہ اکثر بلا مشقت اپنے واجب کو ادا کرسکے، جب کہ وجوب زکاۃ کا تعلق قدرت میسرہ سے ہے، یعنی قدرت ممکنہ کے ذریعہ امکان کے ثبوت کے بعد جس قدرت کے ذریعہ مکلّف کے لئے ادائیگی آسان ہوجائے۔ قدرت میسرہ کا دوام و بقاء اس واجب کے باقی رہنے کے لئے شرط ہے جو نفس پر گراں بار ہو، جیسا کہ اکثر مالی واجبات، چنانچہ زکاۃ، عشر اور خراج کی ادائیگی پر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۰۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۹۰، الإنصاف ۳/۳۲۔

قدرت کے بعد مال کے ہلاک ہونے سے ساقط ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ قدرت میسرہ جو وصف نماء ہے ہلاکت کی وجہ سے فوت ہوچکی ہے، لہذا اپنی شرط کے نہ پائے جانے کے سبب واجب کا دوام بھی ختم ہوجائے گا، اس کے برخلاف قدرت ممکنہ کا بقاء، واجب کے بقاء کے لئے شرط نہیں ہے۔

اگر ادائیگی پر قدرت سے قبل مال ہلاک ہوجائے تو صدقۂ فطر کے ساقط ہونے کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں دو قول ہیں: اصح قول یہ ہے کہ صدقۂ فطر، زکاۃ کی طرح ساقط ہوجائے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ ساقط نہ ہوگا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ہلاک ہونے سے صدقۂ فطر ساقط ہوجائے گا، ہاں اگر بے وقت نکال دے اور وہ ضائع ہوجائے تو اس صورت میں اس کا ضامن ہوگا[2]۔

ج- قربانی کے جانور کا ہلاک ہونا:

٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قربانی کا معین جانور اگر ہلاک ہوجائے تو اس کے مالک پر کچھ نہیں، اس کے عوض دوسرا جانور اس پر لازم نہ ہوگا (یہ فی الجملہ ہے)، حنفیہ نے خوشحال اور تنگ دست کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے یہاں صرف تنگ دست ضامن نہیں ہوگا، حنفیہ نے کہا: اس لئے کہ فقیر کا قربانی کے جانور کو خریدنا، نذر کے درجہ میں ہے، اور جب وہ ہلاک ہوگیا تو واجب کا محل نفاذ ہلاک ہوگیا، لہذا اس سے ساقط ہوجائے گا، اور اس پر دوسرا جانور نئے سرے سے شریعت کے واجب کرنے سے لازم نہیں ہوگا، کیونکہ وجوب کی شرط یعنی صاحب نصاب ہونا موجود نہیں ہے۔

اگر وہ خوشحال ہو تو اس کے ذمہ دوسری بکری کا قربانی کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وجوب مجموعی وقت میں ہے، خریدا ہوا قربانی کا جانور وجوب کے لئے متعین نہیں ہوتا ہے، اور وقت باقی ہے اور وہ وجوب کا اہل ہے، لہذا ادا واجب ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ عدم ضمان کے قائل خاص طور پر اس صورت میں ہیں جب کہ ذبح کرنے کی قدرت ملنے سے قبل جانور ہلاک ہوگیا ہو، یا اس کی کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوا ہو، لیکن اگر ذبح کی قدرت ہونے کے بعد یا اس کی کوتاہی سے ہلاک ہوا ہو تو انہوں نے اس پر ضمان واجب کیا ہے۔

اگر کسی اجنبی نے اس جانور پر تعدی وظلم کردیا اور اس کو ہلاک کردیا تو بلا اختلاف اس اجنبی پر اس کی قیمت واجب ہوگی، قربانی کرنے والا اس کو لے کر پہلے جانور جیسا جانور خریدے گا، اور اگر خود قربانی کرنے والے نے تلف کردیا ہو تو اس پر اس جانور کی قیمت اور اس کے ثمن مثل میں سے جو زیادہ ہو لازم ہوگا، یہ شافعیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق ہے اور حنابلہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ ہلاکت کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا[1]۔

د- ہدی کا ہلاک ہونا:

٧- جس نے واجب ہدی روانہ کیا اور وہ ہلاک ہوگیا یا اس میں ایسا عیب پیدا ہوگیا جو قربانی سے مانع ہے، تو اس کی جگہ دوسرا جانور رکھے گا اور عیب دار جانور کو جو چاہے کرے گا، اور اگر یہ عیب دار جانور نفلی تھا تو اس کی جگہ دوسرا جانور واجب نہیں، اس کو ذبح کردے، اور اس میں سے خود وہ اور دوسرے مالدار نہ کھائیں اور اس کے کوہان کے ایک طرف نشان لگادے، تاکہ معلوم ہو کہ یہ صرف فقراء کے لئے

(١) حاشیہ ابن عابدین ٢/٢٣، ٥/١٩٩، المجموع ٦/١٢٧، المغنی ٣/٨١، الإنصاف ٣/١٧٧، ١٧٧۔

(٢) مواہب الجلیل ٢/٣٦٧، شرح الزرقانی ٢/٩٠۔

(١) بدائع الصنائع ٥/٦٦، مواہب الجلیل ٣/٢٥٠، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ٣/٤٢، روضۃ الطالبین ٣/٢١١ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح روض الطالب ١/٥٤٢، الإنصاف ٤/٩٥ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قربانی ہے (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر واجب ہدی ذبح یا نحر کرنے کے بعد چوری ہوجائے یا ہلاک ہوجائے تو کافی ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مقام پر پہنچ گیا ہے۔

ہاں اگر ذبح یا نحر کرنے سے قبل چوری یا ہلاک ہوجائے تو کافی نہیں، اس کا عوض اس پر لازم ہوگا۔

اگر نفلی ہدی ہو تو اس کا عوض اس پر لازم نہ ہوگا، اگر چہ ذبح یا نحر کرنے سے قبل چوری ہوجائے (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نفلی ہدی کا ضمان ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے سے واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ اگر چہ مالک نے اس کو نفلی طور پر دے دیا ہے، لیکن اس کی وجہ سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی، وہ اس کو ذبح کر کے کھا سکتا ہے، فروخت کرسکتا ہے اور دوسرے تصرفات بھی جائز ہیں، اس لئے کہ اس کی ملکیت ثابت ہے اور اس نے اس کی نذر نہیں مانی ہے، اس کی طرف سے محض ذبح کرنے کی نیت موجود ہے، اور اس کی وجہ سے ملکیت زائل نہیں ہوتی، جیسا کہ اگر نیت کرے کہ اپنا مال صدقہ کرے گا، یا اپنا غلام آزاد کرے گا، یا اپنی بیوی کو طلاق دے گا، یا اپنا گھر وقف کرے گا، شافعیہ کا ایک شاذ قول ہے کہ اگر ہدی کو قلادہ پہنا دے تو وہ نذر مانے ہوئے کی طرح ہوجائے گا، لیکن صحیح قول پہلا ہے۔

اگر جانور معذور اور ناکارہ ہوجائے اور اسے ذبح کردیا ہو تو ''صاحب الشامل'' وغیرہ نے کہا: جب تک زبان سے نہ کہہ دے فقراء کے لئے مباح نہ ہوگا، یعنی یہ کہے: میں نے اسے فقراء یا مساکین کے لئے مباح کردیا، انہوں نے کہا: جس نے یہ سنا ہے اس کے لئے کھانا جائز ہے، اور دوسرے کے بارے میں دو اقوال ہیں: ''املاء'' میں کہا: حلال نہیں ہے، تا آنکہ اجازت کا علم ہوجائے اور ''قدیم'' اور ''الأم'' میں کہا: حلال ہے اور یہی اظہر ہے (۱)۔

واجب ہدی کے بارے میں شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہلاک کرنے سے ضامن ہوگا ہ،لاک ہونے سے نہیں، لہذا اگر اس کی کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے پاس امانت ہے، اور جب اس کے پاس کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن نہیں ہوگا، جیسے ودیعت، اور اگر وہ عیب دار ہوجائے اور وہ اس کو ذبح کردے تو کافی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن زبیرؓ کے پاس ان کے ہدی لائے گئے، اس میں ایک کانی اونٹنی تھی، انہوں نے فرمایا: اگر یہ عیب تمہارے خریدنے کے بعد لگا ہے تو اس کو چلا دو (ذبح کردو)، اور اگر خریدنے سے قبل لگا ہے تو اس کی جگہ دوسرا جانور لاؤ، نیز اس لئے کہ اگر جانور ہی ہلاک ہوجاتا تو اس کا ضامن نہ ہوتا، لہذا جب اس میں نقص پیدا ہوجائے تو بھی ضامن نہیں ہوگا، جیسے ودیعت۔

اگر اس کی کوتاہی سے ہلاک ہو مثلاً راستہ میں اس کے تھک جانے کے بعد اس کے ذبح میں تاخیر کی یہاں تک ہلاک ہوگیا تو اس کا ضامن ہوگا، یا مخالفت کرتے ہوئے ہدی کو فروخت کردے اور خریدار کے پاس ہلاک ہوجائے، یا اس کو ہلاک کردے تو اس پر قبضہ کے وقت سے ہلاک ہونے کے وقت تک کی زیادہ سے زیادہ قیمت لازم ہوگی، ''المجموع'' میں یہی ہے، اور نذر ماننے والا اس قیمت سے ہلاک شدہ جانور کی جنس، نوع اور عمر کا جانور خریدے گا، اور اگر گرانی کے سبب اس قیمت میں اس جیسا جانور نہ ملے تو اس پر لازم ہے کہ اپنے مال میں سے اتنا ملا دے کہ اس جیسے جانور کا ثمن پورا ہوجائے، اصحاب کے اس قول کا یہی مفہوم ہے: اس نے جو جانور فروخت کردیا

(۱) شرح القدوری ۱/ ۲۱۹، ۲۲۰، ابن عابدین ۲/ ۲۵۱۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۹۱۔

(۱) المجموع ۸/ ۳۶۴ طبع السّلفیہ، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۱ طبع المکتب الإسلامی۔

ہے، اس کے ضمان میں اس جانور کی قیمت اور اس کے مثل میں سے جو زیادہ ہو دے گا[۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر معین ہدی ہلاک ہوجائے یا راستہ بھٹک جائے یا چوری ہوجائے، گو کہ ذبح سے پہلے ہو تو اس پر اس کا عوض دینا ضروری نہیں اگر اس نے کوتاہی نہ کی ہو، اس لئے کہ وہ امین ہے۔

اگر ذمہ میں واجب شدہ کی طرف سے ایسا جانور معین کردے جو اس واجب کے لئے کافی ہو، مثلاً حج تمتع کرنے والا دم تمتع کے لئے بکری یا گائے یا اونٹ معین کردے، یا اپنے ذمہ میں واجب شدہ نذر کی طرف سے ہدی معین کردے، اور وہ عیب دار ہوجائے یا ہلاک ہوجائے یا راستہ بھٹک جائے یا چوری ہوجائے یا ہلاکت کے قریب ہوجائے وغیرہ تو اس کے لئے کافی نہیں، اس لئے کہ صرف اس واجب کی طرف سے معین کرنے سے وہ واجب سے بری الذمہ نہیں ہوگا، اور اس پر اس کا بدل لازم رہے گا[۲]۔

دوم: عقود معاوضات میں ہلاک ہونا:

الف- مبیع کا ہلاک ہونا:

۸- فروخت شدہ چیز یا تو کلی طور پر ہلاک ہوگی یا جزوی طور پر، قبضہ سے پہلے ہوگی یا قبضہ کے بعد، اور ہر قسم کے الگ الگ احکام ہیں۔ ہلاکت کبھی آسمانی آفت سے ہوتی ہے، اور کبھی خریدار، یا فروخت کرنے والے کے فعل سے، یا کسی اجنبی کے فعل سے۔

قبضہ سے قبل پوری مبیع کا ہلاک ہونا:

۹- اگر قبضہ سے قبل پوری فروخت شدہ چیز آسمانی آفت سے یا خود

(۱) المجموع ۸/ ۳۶۳، ۳۶۵ طبع السّلفیہ، المہذب ۱/ ۲۴۳ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۰ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۳، ۱۴، الفروع ۳/ ۵۵۱، المغنی ۳/ ۵۳۴۔

مبیع کے فعل سے (مثلاً جانور تھا اور اس نے خود کو مار ڈالا) ہلاک ہوجائے تو جمہور کے نزدیک بیع فسخ ہوجائے گی، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان في بیع، ولا ربح مالم یضمن**"[۱] (ایک ساتھ قرض اور بیع، ایک بیع میں دو شرطیں، اور غیر مضمون کا نفع حلال نہیں)، غیر مضمون کے نفع سے مراد: قبضہ سے قبل فروخت شدہ چیز کا نفع ہے، فروخت شدہ چیز خریدار کے قبضہ کرنے سے قبل بائع کے ضمان میں ہے، نیز اس لئے کہ اگر بیع باقی رہے تو مشتری سے ثمن کا مطالبہ واجب رہے گا اور جب بائع اس سے ثمن کا مطالبہ کرے گا تو خریدار اس سے فروخت شدہ سامان کے حوالہ کرنے کا مطالبہ کرے گا، جب کہ بائع اس کو حوالہ نہیں کرسکتا، لہذا مطالبہ کرنا ہی سرے سے ممنوع ہوگا۔ اس لئے بیع کے باقی رہنے میں کوئی فائدہ نہیں، لہذا وہ فسخ ہوجائے گی، اور جب بیع فسخ ہوجائے گی تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ بیع کا فسخ ہونا سرے سے اس کا اٹھ جانا ہے، گویا بیع ہوئی ہی نہیں تھی۔

حنابلہ کا مذہب کیلی اور وزنی چیزوں میں جمہور کے قول کی طرح ہے، اور ان دونوں کے علاوہ میں ان کا مذہب یہ ہے کہ قبضہ سے قبل وہ مشتری کے حساب میں سے ہلاک ہوگی، اور کیلی و وزنی چیز کی طرح ہی ہر وہ چیز ہے جو دیکھنے کے بعد یا سابقہ صفت کے ساتھ فروخت ہوئی ہو[۲] ان کی دلیل فرمان نبوی ہے:

(۱) حدیث: "**لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان في بیع، ولا......**" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۶۵، کشاف القناع ۳/ ۲۴۲، المغنی ۴/ ۱۲۳۔

"الخراج بالضمان"[1] (نفع ضمان کے عوض ہے)۔

اگر بائع کے فعل سے ہلاک ہوتو حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں اس کا حکم وہی ہے جو آسمانی آفت سے ہلاک ہونے کا ہے۔

فروخت شدہ چیز اگر کیلی یا وزنی وغیرہ ہوتو اس کے بارے میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار کو اختیار دیا جائے گا کہ بیع فسخ کر کے اپنا ادا کردہ ثمن واپس لے لے اگر وہ موجود ہو، یا بیع کو نافذ کردے، اور خریدار، مبیع کو تلف کرنے والے بائع سے اس کے مثل کا مطالبہ کرے گا اگر وہ مثلی ہو، ورنہ اس کی قیمت کا مطالبہ کرے گا، اس لئے کہ تلف کرنا عیب کی طرح ہے اور یہ ایسی جگہ پر ہوا ہے جس کا ضمان بائع پر لازم ہے، لہذا مشتری کو خیار حاصل ہوگا جیسے فروخت شدہ چیز میں عیب۔

اگر فروخت شدہ چیز کیلی یا وزنی وغیرہ نہ ہوتو حنابلہ کے نزدیک بیع فسخ نہ ہوگی، اور مشتری بائع سے اس کی قیمت کا مطالبہ کرے گا[2]، یہ شافعیہ کے یہاں مرجوح قول ہے۔

مالکیہ نے بیع قطعی اور بیع بالخیار کے درمیان، اور جان بوجھ کر یا غلطی سے ہلاک ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، لہذا اگر بیع قطعی ہوتو بائع کا ہلاک کرنا مشتری کے لئے تاوان کا سبب ہوگا، خواہ مبیع مشتری کے ضمان میں ہو یا بائع کے ضمان سے، اور خواہ ہلاک کرنا عمداً ہو یا غلطی سے[3]۔

۱۰- اگر بیع بالخیار ہوتو خیار بائع کو ہوگا یا مشتری کو، چنانچہ اگر خیار بائع کو ہوتو بیع فسخ ہوجائے گی، خواہ ہلاک کرنا عمداً ہو یا غلطی سے۔

اگر خیار مشتری کو ہو اور بائع عمداً فروخت شدہ چیز کو ہلاک کردے تو بائع مشتری کے لئے ثمن یا قیمت میں سے جو زیادہ ہو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ مشتری کو اختیار ہے کہ رد کردے اگر ثمن زیادہ ہو یا نافذ کردے اگر قیمت زیادہ ہو۔

اگر بائع نے غلطی سے فروخت شدہ چیز ہلاک کردی ہوتو بیع فسخ ہوجائے گی[1]۔

۱۱- اگر پوری فروخت شدہ چیز مشتری کے فعل سے ہلاک ہوجائے تو بیع فسخ نہ ہوگی اور اس پر ثمن واجب ہوگا، اس لئے کہ ہلاک کر کے وہ مکمل فروخت شدہ چیز پر قبضہ کرنے والا ہوگیا، کیونکہ وہ اس پر اپنا قبضہ کرنے سے قبل اس کو ہلاک نہیں کرسکتا اور ہلاک کرنا معنوی اعتبار سے قبضہ ہے، لہذا اس پر ثمن ثابت ہوجائے گا، خواہ وہ بیع قطعی اور تام ہو یا خیار والی ہو، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ نے حکم سابق کو بیع قطعی یا اس بیع کے ساتھ خاص کیا ہے جس میں مشتری کے لئے خیار کی شرط ہو، اس لئے کہ مشتری کا خیار بالاتفاق بائع کی ملکیت سے مبیع کے نکلنے سے مانع نہیں ہوگا، لہذا وہ قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا، اور ثمن کے ثابت ہونے سے بھی مانع نہیں ہوگا۔

اگر بیع فروخت کرنے والے کے لئے خیار کی شرط پر ہوتو حنفیہ کی رائے ہے کہ فروخت کرنے والے پر ضمان مثل ہے اگر اس کا مثل ہو اور اس کی قیمت ہے اگر اس کا مثل نہ ہو، کیونکہ فروخت کرنے والے کے لئے خیار بالاتفاق اس کی ملکیت سے سامان کے نکلنے سے مانع ہے، لہذا فروخت شدہ چیز بائع کی ملکیت کے حکم پر ہوگی، اور اس کی ملکیت کا ضمان مثل یا قیمت کے ذریعہ ہوگا۔

(۱) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن قطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۳/ ۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۴۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۰، ۱۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۳/ ۲۴۳، المغنی ۴/ ۱۲۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۵۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ خریدار ثمن اور قیمت میں سے جو زیادہ ہو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اگر ثمن زیادہ ہو تو فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ زمانہ خیار میں بیع کی اجازت دیدے کہ اس دوران اس کو اختیار حاصل ہے، اور اگر قیمت ثمن سے زیادہ ہو تو فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ بیع کو رد کردے کہ اس دوران اس کو اختیار حاصل ہے اور قیمت لے لے، ہلاکت عمداً ہو یا غلطی سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، الا یہ کہ خریدار حلف اٹھائے کہ وہ اس کی کوتاہی کے بغیر ضائع ہوئی یا اس کے ہلاک ہونے کا وہ سبب نہیں ہے، تو اس صورت میں وہ ثمن کا ضامن ہوگا، قیمت نہیں دیکھی جائے گی، یہ اس صورت میں ہے جب کہ قیمت ثمن سے زیادہ ہو، لیکن اگر ثمن قیمت سے زیادہ یا اس کے برابر ہو تو قسم کے بغیر وہ ثمن کا ضامن ہوگا[1]۔

۱۲ - اگر اجنبی کے فعل سے ہلاک ہو تو اس پر اس کا ضمان ہے، اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (خواہ ہلاک کرنا عمداً ہو یا غلطی سے ان فقہاء کے نزدیک جو ان دونوں میں فرق کرتے ہیں)، اس لئے کہ اس نے دوسرے کا مملوک مال اس کی اجازت کے بغیر ہلاک کیا اور اس پر اس کا قبضہ بھی نہیں، لہذا مثل یا قیمت کے ذریعہ اس کا اس پر ضمان ہوگا۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خریدار کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع فسخ کردے تو فروخت شدہ چیز فروخت کرنے والے کی ملکیت میں لوٹ آئے گی، اور وہ ہلاک کرنے کا ضامن ہوگا، اور اگر چاہے تو بیع کو اختیار کرے تو وہ ہلاک کرنے والے سے ضمان لے گا اور فروخت

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۶۶، کشاف القناع ۳/ ۲۴۳، ۲۴۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۳۔

کرنے والا اس سے ثمن لے گا[1]۔

حنابلہ کا مذہب جمہور کے قول کی طرح ہے اگر فروخت شدہ چیز کیلی یا وزنی وغیرہ ہو۔

اگر کیلی یا وزنی وغیرہ نہ ہو تو خریدار کے حساب میں سے ہلاک ہوگی اور ہلاک کرنے والے سے ضمان وصول کرے گا[2]۔

قبضہ سے قبل فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا:

۱۳ - اگر قبضہ سے قبل فروخت شدہ چیز کا کچھ حصہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوجائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ عقد فسخ کرکے ثمن واپس لے لے، یا ناقص حالت میں عقد کو قبول کرلے، لیکن اس کو کچھ اور نہیں ملے گا، کیونکہ اس کو فسخ کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ یہ شافعیہ کا مذہب ہے، حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے اگر فروخت شدہ چیز کیلی وغیرہ ہو۔ لیکن اگر کیلی وغیرہ نہ ہو اور اس کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے اور وہ عیب دار ہوجائے تو خریدار کے حساب میں سے ہوگا، فسخ نہ ہوگا۔

حنفیہ نے اس ہلاکت میں جس کے نتیجہ میں مقدار کم ہوجائے اور اس ہلاکت میں جس کے نتیجہ میں وصف میں نقص آئے فرق کیا ہے، وصف سے مراد ہر وہ چیز ہے جو بیع میں نام لئے بغیر داخل ہوتی ہے، جیسے زمین پر درخت اور مکان، جانور کے اعضاء اور کیلی و وزنی والی چیز میں جودت و عمدگی۔ حنفیہ نے کہا کہ سابقہ حکم وصف میں نقص کا ہے، مقدار میں نقص کا نہیں، اس لئے کہ اوصاف کے لئے ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، الا یہ کہ اس پر قبضہ یا جنایت (زیادتی) ہو، اس لئے کہ قبضہ یا جنایت کے سبب وہ مقصود ہوجاتے ہیں۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۸، ۲۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۰، مغنی المحتاج ۲/ ۶۷، کشاف القناع ۳/ ۲۴۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۳۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۴۴۔

اگر ہلاکت کے نتیجہ میں مقدار میں کمی ہو مثلاً وہ چیز ناپ یا وزن یا شمار کی جانے والی ہو تو ہلاک شدہ کے بقدر عقد فسخ ہوجائے گا اور اس کے حصہ کا ثمن ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ مقدار والی چیزیوں کی ہر مقدار پر عقد ہوتا ہے، لہذا اس کے بالمقابل کچھ ثمن ہوگا، اور سارے معقود علیہ کا ہلاک ہونا سارے میں بیع کے فسخ ہونے اور ثمن کے ساقط ہونے کا سبب ہے۔

لہذا البعض کا ہلاک ہونا اسی کے بقدر ثمن کے ساقط ہونے اور بیع کے فسخ ہونے کا سبب ہوگا، اور خریدار کو باقی ماندہ میں اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اس کے حصہ کے ثمن میں اس کو لے لے، اور اگر چاہے تو ترک کردے، اس لئے کہ سودا متفرق ہو چکا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر ہلاک ہونے کے بعد باقی ماندہ آدھا یا اس سے زیادہ ہو تو باقی ماندہ اس کے حصہ کے ثمن میں خریدار پر لازم ہوگا، اور ہلاک شدہ حصہ کے بقدر واپس لے گا، اس لئے کہ آدھے کا باقی رہنا اکثر کے باقی رہنے کی طرح ہے، لہذا وہ لازم ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ فروخت شدہ سامان متعدد ہو۔

اگر مبیع ایک ہو[1] مثلاً ایک گھوڑا، اور ہلاک ہونے کے بعد آدھا یا اس سے زیادہ بچ جائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ مبیع کو لوٹا دے اور ثمن لے لے، یا باقی ماندہ کو اس کے حصہ کے ثمن میں روک لے۔

اگر ہلاک ہونے کے بعد آدھے سے کم رہے تو باقی ماندہ کو روکنا حرام ہے، فروخت شدہ چیز کو واپس کرنا اور سارا ثمن واپس لینا واجب ہے، اس لئے کہ فروخت شدہ چیز کے اکثر حصہ کے ہلاک ہونے سے بیع میں خلل آ گیا، لہذا خریدار کا باقی ماندہ کو روکنا نئے سرے سے مجہول ثمن میں عقد کرنا ہوا، کیونکہ خاص طور پر باقی ماندہ کا ثمن کیا ہے، اس کا علم سارے فروخت شدہ سامان کی قیمت لگانے، پھر ہر جز کا الگ الگ خاص ثمن دیکھنے کے بعد ہوگا، ہاں اگر مثلی ہو تو اقل کو روکنا حرام نہیں، بلکہ خریدار کو اختیار ہے کہ بیع کو فسخ کردے یا باقی ماندہ کو اس کے حصے کے ثمن میں روک لے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مثلی کے بالمقابل ثمن معلوم ہے، لہذا باقی ماندہ کم کو روکنا ثمن مجہول کے ساتھ نئے سرے سے عقد کرنے کی طرح نہیں، یہ صرف قیمت والی چیز میں ہے[1]۔

قبضہ سے قبل بائع کے عمل سے فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا:

۱۴ - اگر قبضہ سے قبل فروخت کرنے والے کے عمل سے مبیع کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کے بقدر بیع باطل ہوجائے گی، اور خریدار کے ذمہ سے ہلاک شدہ کے حصہ کا ثمن ساقط ہوجائے گا، خواہ نقصان قیمت کا ہو یا وصف کا، (اس لئے کہ اوصاف کے لئے اس پر زیادتی کی صورت میں ثمن کا حصہ ہوتا ہے، کیونکہ وہ عملی طور پر اصل بن جاتے ہیں، لہذا ان کے بالمقابل ثمن ہوگا)، اور خریدار کو باقی میں اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اس کے حصے کے ثمن میں اس کو لے لے، اور اگر چاہے تو سودے کے متفرق ہونے کے سبب ترک کردے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر فروخت شدہ چیز کیلی یا وزنی ہو تو ابن قدامہ نے کہا: ہمارے اصحاب کے قول کا قیاس یہ ہے کہ خریدار کو فسخ کرکے ثمن واپس لینے، یا اس کو روک کر بائع سے ہلاک کردہ یا عیب کا عوض واپس لینے کا اختیار ہے۔

اگر فروخت شدہ چیز ناپ یا وزن والی نہ ہو تو بیع فسخ نہیں ہوگی اور خریدار فروخت کرنے والے سے ہلاک کردہ کا عوض لے گا۔

مالکیہ نے ہلاکت عمداً یا غلطی سے ہونے میں فرق کیا ہے، اسی طرح خیار فروخت کرنے والے کو ہو یا خریدار کو ہو دونوں کے درمیان

---

(۱) یعنی ناقابل تقسیم ہو۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۹، ۲۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۸، ۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۶۸، حواشی التحفہ ۴/ ۴۰۰، کشاف القناع ۳/ ۲۴۲، ۲۴۳، المغنی ۴/ ۱۲۳، ابن عابدین ۳/ ۴۶۔

فرق کیا ہے۔

اگر خیار فروخت کرنے والے کو ہو اور وہ فروخت شدہ چیز کو عمداً ہلاک کردے، تو اس کا یہ عمل اپنے جرم سے قبل بیع کو رد کرنا ہے، اس لئے کہ اس طرح کا تصرف انسان اپنی ملکیت ہی میں کرتا ہے، اور اگر اس نے اس کو غلطی سے ہلاک کیا ہو تو خریدار کو خیار عیب حاصل ہے، اگر چاہے تو روک لے، لیکن اس کو کچھ نہیں ملے گا، یا فروخت کرنے والے کی اجازت کے بعد اس کو رد کرکے ثمن لے لے اور فروخت کرنے والے کی اجازت اس لئے ہے کہ اس کو اس میں خیار حاصل ہے۔ غلطی سے فروخت کرنے والے کی جنایت کو رد کرنا نہیں ہے جیسا عمداً اس کی جنایت رد کرنا ہے، اس لئے کہ غلطی ہونا فسخ کے قصد کے منافی ہے، کیونکہ غلطی قصد کے ساتھ نہیں ہوسکتی۔

اگر خیار خریدار کو ہو اور فروخت کرنے والا فروخت شدہ چیز کو عمداً ہلاک کردے تو خریدار کو خیار ہے کہ رد کردے یا بیع کو نافذ کرکے جنایت کا تاوان لے، اور اگر اس نے غلطی سے ہلاک کیا ہو تو خریدار کو خیار حاصل ہے کہ اسے فروخت کرنے والے کے پاس لوٹا دے یا اس کو ناقص حالت میں لے لے، لیکن اس کو کچھ اور نہ ملے گا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ خریدار کو اختیار ہے کہ فسخ کرکے ثمن واپس لے یا پورے ثمن میں عقد کی اجازت دے، شافعیہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار کو کسی طرح کا تاوان نہیں دے گا[1]۔

خریدار کے عمل سے فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا:

۱۵- اگر خریدار کے عمل سے فروخت شدہ چیز کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو بیع ختم نہ ہوگی اور نہ ہی اس کو خیار حاصل ہوگا، کیونکہ یہ ہلاکت اسی کے عمل سے ہوئی ہے، اور اس کے ذمہ سے کچھ بھی ثمن ساقط نہ ہوگا، اس

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۰، ابن عابدین ۴/ ۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۶۸، حواشی التحفہ ۴/ ۴۰۰، ۴۰۱، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۴۔

لئے کہ بعض کو تلف کرکے وہ سارے پر قبضہ کرنے والا ہوگیا، کیونکہ وہ سارے پر قبضہ کئے بغیر اس کے کچھ حصہ کو ہلاک نہیں کرسکتا، وہ ہلاک کردہ مقدار پر ہلاک کرنے کے سبب قابض ہوگیا اور باقی ماندہ پر عیب دار کرنے کی وجہ سے، لہذا اس پر سارا ثمن برقرار رہے گا۔

یہی جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے۔

مالکیہ نے فروخت کرنے والے کو خیار ہو یا خریدار کو دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح عمداً یا غلطی سے ہلاکت میں بھی فرق کیا ہے، اگر خیار خریدار کو ہو اور اس نے فروخت شدہ چیز کو عمداً ہلاک کیا ہو تو یہ اس کی طرف سے بیع پر رضامندی مانی جائے گی، اور اس میں اس کو رجوع کا حق نہ ہوگا۔

اگر اس نے غلطی سے ہلاک کیا ہو تو خریدار کو حق ہے کہ اس کو نقص کے ساتھ واپس کردے، یا اس کو روک لے، لیکن اس کو کچھ نہ ملے گا، اور اگر وہ واپس کردے اور عیب مفسد ہو تو سارے ثمن کا ضامن ہوگا۔

اور اگر خیار فروخت کرنے والے کو ہو تو اس کو یہ اختیار ہے کہ بیع کو رد کردے اور جنایت کا تاوان لے لے، یا بیع نافذ کرکے ثمن لے لے، خواہ ہلاکت عمداً ہو یا غلطی سے، ابن عرفہ سے منقول ہے کہ فروخت کرنے والے کو مذکورہ خیار اس صورت میں ہے جب کہ جنایت عمداً ہو، لیکن اگر جنایت غلطی سے ہو تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ فروخت شدہ چیز لے کر ثمن اور جنایت کا تاوان ادا کرے یا فروخت شدہ چیز فروخت کرنے والے کے لئے چھوڑ کر جنایت کا تاوان ادا کرے، لہذا جنایت کا تاوان خریدار فروخت کرنے والے کی اختیار کردہ دونوں حالتوں میں ان کے نزدیک دے گا، بعض حضرات نے اسی کو معتمد کہا ہے[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۰، ابن عابدین ۴/ ۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۵، مواہب الجلیل ۴/ ۴۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۶۸، حواشی التحفہ ۴/ ۴۰۰، المغنی ۴/ ۱۲۳۔

اجنبی کے عمل سے فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا:

۱۶- اگر فروخت شدہ چیز کا کچھ حصہ کسی اجنبی کے عمل سے ہلاک ہوجائے تو اسی پر اس کا ضمان ہے، اور خریدار کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو بیع فسخ کردے اور فروخت کرنے والا جنایت کرنے والے سے اس کے ہلاک کئے ہوئے کا تاوان لے گا، اور اگر چاہے تو بیع کو اختیار کرلے اور وہ (یعنی خریدار) جنایت کرنے والے سے ضمان لے گا اور خود اس پر پورا ثمن واجب ہوگا، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کا ایک قول بھی یہی ہے اس صورت میں جب کہ فروخت شدہ چیز کیلی وغیرہ ہو، البتہ شافعیہ نے کہا: اجنبی آدمی تاوان کا ضامن فروخت شدہ چیز پر قبضہ کے بعد ہی ہوگا، کیونکہ فروخت کرنے والے کے ہاتھ میں رہتے ہوئے اس کے ہلاک ہونے کا امکان ہے جس کی وجہ سے بیع فسخ ہوجائے گی۔

حنابلہ کے یہاں ناپ اور وزن والی چیزوں کے علاوہ میں خریدار کو خیار فسخ نہیں، بلکہ وہ ہلاک کرنے والے سے تاوان لے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اجنبی کی جنایت کا تاوان فروخت کرنے والے کا ہوگا گوکہ خیار دوسرے کو ہو، اور اگر فروخت کرنے والا جنایت کا تاوان لے لے تو اس صورت میں خریدار کو خیار ہوگا یا تو عیب دار فروخت شدہ چیز مفت لے لے، یا لوٹادے اور اس کے ذمہ کچھ نہیں[1]۔

قبضہ کے بعد پوری مبیع کا ہلاک ہونا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قبضہ کے بعد ساری فروخت شدہ چیز کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ نہیں ہوگی، ہلاکت خریدار کے ذمہ ہوگی اور اسی کے ذمہ ثمن ہوگا، اس لئے کہ فروخت شدہ چیز پر قبضہ سے بیع ثابت ہوچکی ہے، لہذا ثمن بھی ثابت ہوگا (یہ فی الجملہ ہے)، خواہ یہ

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۴۱، ابن عابدین ۴/۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۰۴، حواشی التحفہ ۴/۴۰۰، مغنی المحتاج ۲/۶۸، المغنی ۴/۱۲۴۔

ہلاکت آسمانی آفت سے ہو یا فروخت شدہ چیز کے عمل سے یا خریدار کے عمل سے، اور اگر ہلاکت اجنبی کے عمل سے ہو تو خریدار اجنبی سے اس کا ضمان لے گا۔

حنفیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر فروخت کرنے والے کے عمل سے ہلاک ہو تو دیکھا جائے گا کہ خریدار نے اس پر فروخت کرنے والے کی اجازت سے قبضہ کیا ہے یا بلا اجازت۔ اگر اس کی اجازت سے قبضہ کیا ہے تو اس کا ہلاک کرنا اور اجنبی کا ہلاک کرنا برابر ہے۔ اور اگر فروخت کرنے والے کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو تو ہلاک کرنے کی وجہ سے فروخت کرنے والا فروخت شدہ چیز کو واپس لینے والا ہوگیا، لہذا ہلاک کرنا اس کے ضمان میں ہوا جس کی وجہ سے بیع باطل اور ثمن ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ اگر اپنے ہاتھ میں رہتے ہوئے ہلاک کرتا[1]، اور اگر خریدار نے اپنے لئے یا فروخت کرنے والے کے لئے یا دونوں کے لئے خیار کے ساتھ فروخت شدہ چیز پر قبضہ کیا تو ہلاکت کے ضمان کے بارے میں مذاہب میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح ''خیار'' میں دیکھا جائے۔

قبضہ کے بعد فروخت شدہ چیز کے کچھ حصہ کا ہلاک ہونا:

۱۸- اگر قبضہ کے بعد فروخت شدہ چیز کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو یہ ہلاک ہونا خریدار پر ہوگا، فروخت کرنے والے پر کچھ نہ ہوگا اور خریدار پر ثمن واجب ہوگا، اس لئے کہ خریدار کے قبضہ کی وجہ سے فروخت شدہ چیز فروخت کرنے والے کے ضمان سے نکل چکی ہے، لہذا اس پر ثمن ثابت ہوجائے گا، اسی طرح اگر اجنبی کے عمل سے ہلاک ہو تو ہلاکت خریدار پر ہوگی اور وہ اجنبی سے ضمان لے گا۔

حنفیہ نے اس حکم سے فروخت کرنے والے کے عمل سے ہلاکت کو

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۰۴، روضۃ الطالبین ۳/۴۵۱، ۴۵۲، مغنی المحتاج ۲/۷۳، تحفۃ المحتاج ۴/۳۹۶، کشاف القناع ۳/۲۰۶، ۲۱۰۔

مستثنیٰ کیا ہے، انہوں نے فروخت کرنے والے کو واپس لینے کا حق ہو یا حق نہ ہو ان دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ اگر فروخت کرنے والے کو واپس لینے کا حق نہ ہو تو اس کا اتلاف، اور اجنبی کا ہلاک کرنا برابر ہے، اور اگر اس کو واپس لینے کا حق حاصل ہو تو ہلاک شدہ کی مقدار میں بیع فسخ ہوجائے گی، اور اس کے حصہ کا ثمن خریدار سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ ہلاک کرنے کے سبب وہ اس مقدار کو واپس کر لینے والا ہوگیا ہے تو یہ مقدار اس کے ضمان میں ہلاک ہوگی، اور اس کے بقدر ثمن ساقط ہوجائے گا (۱)۔

ب۔ فروخت شدہ چیز کے زوائد کا ہلاک ہونا:

۱۹- بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے فروخت شدہ چیز میں پیدا ہونے والے زوائد مثلاً پھل، دودھ اور انڈے، فروخت کرنے والے کے قبضہ میں امانت ہیں، وہ ان کا ضامن نہیں ہوگا اگر اس کی کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل کا ضمان عقد کی وجہ سے ہے اور یہ چیزیں عقد میں داخل نہیں، اور ان کو اپنی ملکیت میں لینے کے لئے اس کے ہاتھ اس تک نہیں پہنچے، جیسے مول بھاؤ کرنے والا اور نہ ہی اس کی طرف سے غاصب کی طرح زیادتی پائی گئی کہ وہ ضامن ہو (۲)۔

ج۔ اجارہ میں ہلاک ہونا:

۲۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کرایہ کی چیز کرایہ دار کے ہاتھ میں امانت ہے، لہذا اگر اس کی طرف سے تعدی یا کوتاہی کے بغیر ہلاک یا ضائع ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں، ہاں اگر وہ تعدی کرے یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے تو اس چیز کو لاحق ہونے والی ہلاکت یا نقصان کا وہ ضامن ہوگا، اور یہی حکم اس صورت کا ہے کہ وہ اپنے حق سے آگے بڑھ کر اس سے نفع اٹھائے جس کے نتیجہ میں وہ ہلاک ہوجائے۔

اسی طرح بالاتفاق اجیر خاص امین ہے، اس کے ہاتھ سے جو مال ہلاک ہوجائے یا اس کے عمل سے جو مال ہلاک ہوجائے اس پر اس کا ضمان نہیں الا یہ کہ اس کی طرف سے تعدی یا کوتاہی ہو، اس لئے کہ وہ منافع کو مالک کے حکم کے مطابق منتقل کرنے میں مالک کا نائب ہے، لہذا ضامن نہیں ہوگا، جیسے وکیل، نیز اس لئے کہ اس کے عمل کا اس پر ضمان نہیں، اس لئے اس کی وجہ سے ہلاک ہونے والی چیز کا وہ ضامن نہ ہوگا، جیسے قصاص کا سرایت کرنا، اور اس کی طرف سے کوئی ایسا کام نہیں پایا گیا جو ضمان کے وجوب کا سبب ہو۔

بالاتفاق اجیر مشترک کے پاس اگر کوئی چیز اس کی تعدی یا کوتاہی سے ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ لیکن اگر اس کی تعدی یا کوتاہی کے بغیر ہلاک ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ، امام ابوحنیفہ اور زفر کی رائے ہے کہ اس کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، لہذا ہلاک شدہ کا وہ ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اصل یہ ہے کہ ضمان صرف تعدی کرنے والے پر واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِيْنَ" (۱) (تو سختی (کسی پر بھی) نہیں بجز (اپنے حق میں) ظلم کرنے والوں کے) اور اجیر کی طرف سے تعدی نہیں پائی گئی، اس لئے کہ اس کو قبضہ کی اجازت حاصل ہے، اور ہلاکت اس کے اپنے عمل سے نہیں ہوئی ہے، لہذا اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے مودع (جس کے پاس امانت رکھی گئی) پر ضمان نہیں ہوگا ہے۔ ربیع نے کہا: امام شافعی کی

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۱، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۹۳، القوانین الفقہیہ / ۲۵۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۵۶، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۶۶، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۷، کشاف القناع ۳/ ۲۴۴۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۳۔

رائے ہے کہ اجیر پر ضمان نہیں، اور قاضی اپنی معلومات کی بنا پر فیصلہ کرے گا، لیکن امام شافعی برے قاضیوں اور برے مزدوروں کے اندیشہ سے اس کا برملا اظہار نہیں کرتے تھے۔

امام ابو یوسف اور محمد بن الحسن کی رائے ہے: اس پر ہلاکت کا ضمان ہوگا، الا یہ کہ عمومی آگ میں جل گئی ہو، یا عمومی طور پر ڈوب گئی ہو، یا سرکش چور ہوں، چنانچہ امام محمد سے مروی ہے کہ مشترک اجیر کی دوکان چراغ سے جل گئی تو اجیر اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ عمومی آگ نہیں، یعنی وہ اس کو علم کے بعد روک سکتا ہے، کہ اگر وہ اس کو جان لیتا تو آگ بجھا دیتا، لہذا یہ محل عذر نہیں۔

ان دونوں حضرات کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي"[1] (جس نے اپنے ہاتھ میں کوئی چیز لی وہ اس کے ذمہ ہے تا آنکہ واپس کردے)، اور حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ لوگوں کے اموال کے تحفظ میں مشترک اجیر کو ضامن قرار دیتے تھے، اور یہی اس مسئلہ کی وجہ ہے، یعنی یہ کہ یہ اجیر جن کو بلا گواہ کے مال دے دیا جاتا ہے ان کی خیانت کا اندیشہ ہے، اب اگر ان کو معلوم ہوجائے کہ وہ ضامن نہ ہوں گے تو لوگوں کے مال برباد ہوجائیں گے، کیونکہ وہ آسانی سے ہلاکت کا دعوی کرسکتے ہیں، اور یہ وجہ عمومی طور پر آگ لگنے، عمومی طور پر ڈوبنے اور عمومی چوری میں نہیں پائی جاتی۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اپنے عمل سے ہلاک شدہ کا وہ ضامن ہوگا، گوکہ غلطی سے ہو مثلاً دھوبی کپڑا پھاڑ دے، اور غلطی کی مثال یہ ہے کہ کپڑا مالک کے علاوہ کسی دوسرے کو دے دے، ہاں جو اس کے حفاظت خانہ سے چوری وغیرہ کے سبب ہلاک ہوجائے یا اس کے عمل کے بغیر ہلاک ہوا اور اس کی کوتاہی نہ ہو تو اس کا اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ چیز اس کے ہاتھ میں امانت ہے، پس وہ امانت دار کے مشابہ ہے۔

مالکیہ نے اس کو ضامن بنانے کے لئے دو شرطیں لگائی ہیں:

اول: یہ کہ اجیر مشترک سامان لے کر غائب رہے، یعنی اس کو ایسی جگہ بنائے جہاں مالک موجود نہ ہو، نہ اس کے گھر میں ہو، لہذا اگر وہ مالک کے گھر میں بنائے گو کہ وہ موجود نہ ہو، یا مالک کی موجودگی میں بنائے تو اپنے عمل کے علاوہ کے سبب پیدا ہونے والی ہلاکت کا ضامن نہ ہوگا، مثلاً سامان چوری ہوجائے، یا مثلاً آگ لگنے سے ہلاک ہوجائے اور اس کی کوتاہی نہ ہو۔

دوم: یہ کہ وہ سامان ایسا ہو کہ اس کو لے کر غائب ہونا ممکن ہو مثلاً کپڑا وغیرہ[1]۔

سوم: امانات اور ان جیسے عقود میں ہلاکت:

۲۱ - عقود امانات مثلاً ودیعت میں اصل یہ ہے کہ جو سامان ہلاک ہوں، ان کی ہلاکت مالک کے اوپر ہے، جس کے ہاتھ میں یہ امانتیں ہیں اس پر کچھ واجب نہ ہوگا اگر اس کی طرف سے تعدی یا کوتاہی نہ ہو، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان**"[2]

(۱) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کو حسن (جو سمرہ سے روایت کرنے والے ہیں) کے سمرہ سے سماع میں اختلاف کی وجہ سے معلول کہا ہے، تلخیص الحبیر (۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲۱۰، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴، ۲۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۱، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۱۵، ۱۸، ۳۳، ۳۴۔

(۲) حدیث: "ليس على المستعير غير المغل ضمان......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے کی ہے، دارقطنی نے اس کو سند میں دو راویوں کے ضعیف ہونے کے سبب ضعیف قرار دیا ہے۔

(دیانت دار عاریت لینے والے پر ضمان نہیں، اور دیانت دار امانت رکھنے والے پر ضمان نہیں) اور نیز عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من أودع وديعة فلا ضمان عليه"**[(۱)] (جس کے پاس کوئی ودیعت رکھی گئی اس پر ضمان نہیں)، نیز اس لئے کہ لوگوں کو ان عقود کی حاجت ہے اور ان پر ضمان واجب کرنے میں اس سے نفرت دلانا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ان عقود سے عاریت کو مستثنیٰ کیا ہے، اور کہا کہ علی الاطلاق اس کا ضمان واجب ہے اگر وہ مانگنے والے کے پاس ہلاک ہوجائے، خواہ اس کی کوتاہی ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت سمرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"على اليد ما أخذت حتى تؤدي"**[(۲)] (جس نے اپنے ہاتھ میں کوئی چیز لی وہ اس کے ذمہ ہے تا آنکہ لوٹا دے) اور حضرت صفوان کی روایت ہے: **"أنه ﷺ استعار منه يوم حنين أدرعا (ولم يكن قد أسلم بعد) فقال: أغصبا يا محمد؟ قال: بل عارية مضمونة"**[(۳)] (حضور ﷺ نے ان سے غزوۂ حنین کے موقع پر کچھ زرہیں عاریتاً مانگی (اس وقت تک صفوان مشرف بہ اسلام نہیں ہوئے تھے) تو انہوں نے کہا: محمد! غصب کے طور پر؟ آپ نے فرمایا: نہیں بلکہ عاریت کے طور پر جس کا ضمان ہوگا) نیز اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس کو اس کے مالک کے پاس لوٹانا واجب ہے، لہذا اہلاک ہونے پر

(۱) حدیث: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے کی ہے، اور بوصیری نے الزوائد میں کہا ہے: اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" کی تخریج فقرہ نمبر ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث صفوان: "أنه ﷺ استعار منه يوم حنين أدرعا" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۶/۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے اس کے طرق کے سبب اس کو قوی کہا ہے۔

اس کا ضمان دے گا، جیسے بھاؤ کرنے والا۔

امام احمد نے عاریت اور ودیعت میں یہ فرق بتایا ہے کہ عاریت آپ نے خود لی ہے اور ودیعت آپ کو دی گئی ہے۔

شافعیہ نے اپنے اصح قول کے مطابق عاریت کے ضمان سے تلف منمحق (یعنی جو استعمال کے وقت مکمل طور پر ہلاک ہوجائے) اور تلف منسحق (یعنی جس کا کچھ حصہ استعمال سے ہلاک ہوجائے) کو مستثنیٰ کیا ہے، اگر اس کا ہلاک ہونا ایسے استعمال سے ہو جس کی اجازت حاصل تھی، کیونکہ یہ ہلاکت اجازت یافتہ سبب سے ہے، اور یہ ایسے ہی ہوگیا کہ کہے: میرا کھانا کھا جاؤ۔ شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ تلف منمحق میں ضمان ہے، تلف منسحق میں نہیں، اس لئے کہ عاریت دینے کا تقاضا ہے کہ اس کو واپس کردیا جائے اور منمحق کی صورت میں ایسا نہیں ہوتا، لہذا ضمان دے گا، البتہ منسحق اس کے برخلاف ہے۔

مالکیہ نے ضمان کو اس عاریت کے ہلاک ہونے کے ساتھ خاص کیا ہے جو غائب کی جاسکے (یعنی اس کا چھپانا ممکن ہو)، مثلاً کپڑے اور زیورات، اس کے برخلاف جس کو لے کر غائب نہیں ہوا جاسکتا اس کے ہلاک ہونے سے اس کے ذمہ ضمان نہیں، جیسے جانور اور اراضی، اِلا یہ کہ عاریت لینے والا ثبوت پیش کرے کہ اس کے ہلاک یا ضائع ہونے میں اس کو دخل نہیں تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس میں اشہب کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ علی الاطلاق ضامن ہوگا[(۱)]۔

۲۲ - کچھ عقود میں امانت کا معنی ہے، مثلاً مضاربت، اجارہ اور رہن، یہ عقود گوکہ اصل کے لحاظ سے عقد امانت نہیں، لیکن مضارب، مستاجر اور مرتہن میں سے ہر ایک اپنی مقبوضہ چیز میں امین ہے۔

فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ مال مضاربت میں سے جو بھی ہلاک ہوگا اس کی ہلاکت صاحب مال پر ہوگی، مضارب اس کا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۹۴، ۵۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۱۹، ۴۳۶، مغنی المحتاج ۲/۲۶۷، ۳/۸۱، کشاف القناع ۴/۷۰، ۱۶۷۔

ضامن نہیں ہوگا، مضارب کے ہاتھ میں مال ودیعت کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ اس کا قبضہ مالک کی اجازت سے ہے، عوض اور وثیقہ کے طور پر نہیں، ہاں اگر مضارب صاحب مال کی شرط کی خلاف ورزی کرے تو راس المال کا ضامن ہوگا، مثلا صاحب مال نے شرط لگائی تھی کہ مال لے کر سمندری سفر نہیں کرے گا، لیکن وہ سفر کرے اور مال ڈوب جائے، تو اس صورت میں مضارب اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے صاحب مال کی شرط کی خلاف ورزی کی ہے اور وہ غاصب کے درجہ میں ہوگیا(۱)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کرایہ دار کا قبضہ قبضۂ امانت ہے، لہذا اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے جو ہلاکت ہو اس کا ضمان اس پر نہیں الا یہ کہ تعدی یا کوتاہی کرے، لہذا اگر تعدی کرے یا حفاظت میں کوتاہی کرے تو اس سامان میں ہونے والے تلف یا نقصان کا وہ ضامن ہوگا، یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب کہ وہ فائدہ اٹھانے میں اپنے حق سے آگے بڑھ جائے اور اس کی وجہ سے سامان ہلاک ہوجائے (۲)۔

رہن اگر مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو مرتہن اس کا ضامن ہوگا یا نہیں؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ رہن میں رکھی ہوئی چیز اگر مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اتنا ضمان دے گا، اور اگر اس کی قیمت اور دین برابر ہوں تو وہ اپنا دین وصول پانے والا ہوجائے گا، مالکیہ نے مرہون کے ضمان کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جب کہ اس کو لے کر غائب ہوا جاسکتا ہو، مثلاً زیورات، کپڑے، ہتھیار اور کتابیں، یعنی ہر ایسی چیز جس کو چھپانا ممکن ہو، اس کے برخلاف جس کو چھپانا ناممکن ہو، مثلاً جانور اور اراضی، اور یہ حکم اس صورت کا ہے کہ اس کے پاس گواہ نہ ہوں، لیکن اگر اس کے سبب بنے بغیر تلف یا ہلاک ہونے کے گواہ موجود ہوں تو اس پر ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں ضمان تہمت کا ضمان ہے، اور تہمت گواہ پیش کرنے سے زائل ہوجاتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مرہون مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے، لہذا مرتہن کی تعدی یا کوتاہی کے بغیر اس کے تلف ہونے سے کچھ بھی دین ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے حضرت سعید بن مسیّب کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه و عليه غرمه**"(۱) (رہن کو اس کے مالک سے بند نہیں رکھا جائے گا جس نے اس کو رہن رکھا ہے، اس کو اس کا فائدہ ملے گا، اور اس کا تاوان بھی اسی پر ہوگا)، نیز اس لئے کہ اگر اس کو ضامن قرار دیا جائے تو ضمان کے اندیشہ سے لوگ رہن قبول کرنا بند کردیں گے، اور یہ دین کے معاملات کے معطل ہونے کا ذریعہ ہوگا جس میں بڑا نقصان ہوگا(۲)۔

چہارم: مزارعت اور مساقات میں تلف ہونا:

۲۳ - مزارعت اور مساقات عقود عمل کی دوصورتیں ہیں، مساقات

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۲، کشاف القناع ۳/ ۵۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۵/ ۴۱۶، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۷۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۲۵، المہذب ۱/ ۴۰۷، کشاف القناع ۴/ ۱۵۔

(۱) حدیث: "لا يغلق الرهن من صاحبه......" کی روایت شافعی (بدائع المنن ۲/ ۱۸۹، ۱۹۰ طبع دار الأنوار) نے حضرت سعید بن مسیّب سے مرسلاً کی ہے، یہ روایت کئی غیر صحیح طرق سے مرفوعاً مروی ہے، ابوداؤد، بزار اور دارقطنی وغیرہ نے اس کے ارسال کو صحیح کہا ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۳۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۹، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۵۳، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۶، ۱۳۷، کشاف

کی مشروعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور مزارعت کی مشروعیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

فقہاء نے مساقات ومزارعت میں کام کرنے والے کو مقبوضہ مال کا امین قرار دیا ہے، لہذا اس کی تعدی یا کوتاہی کے بغیر جو مال تلف ہوگا اس کا ضمان اس پر نہیں ہوگا، ہاں اگر کام کرنے والا کوتاہی کرے، مثلاً سینچائی نہ کرے جس کی وجہ سے کھیتی خراب ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ میں ہے اور اس کی حفاظت اسی کے ذمہ ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مزارعت'' اور ''مساقات''۔

پنجم: غصب کردہ چیز کا تلف ہونا:

۲۴- غصب کردہ چیز کا تلف ہونا حسی ہوگا یا معنوی، حسی تلف: غصب کردہ چیز کو اس کے مالک سے فوت کر دینا ہے، اور تلف معنوی: غصب کردہ چیز کی منفعت کو فوت کر دینا ہے اور ان دونوں میں ضمان ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر غصب کردہ منقولہ چیز غاصب کے پاس تلف ہو جائے تو اس پر ضمان ہوگا، خواہ اس کے پاس آفت سے تلف ہو یا تلف کرنے سے تلف ہو، اور ضمان میں مثل دے گا اگر غصب کردہ چیز مثلی ہو، اور قیمت دے گا اگر وہ غیر مثلی ہو، اور اگر اس کا کچھ حصہ تلف ہو تو اس پر نقص کا تاوان ہوگا۔

اراضی کے غاصب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر اراضی اس کے پاس ہوتے ہوئے سیلاب یا آگ وغیرہ کے سبب تلف ہو جائیں تو اس پر ضمان ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے محمد بن الحسن) کے نزدیک اس کو ضامن بنایا جائے گا، حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو ضامن نہیں بنایا جائے گا، ہاں تین چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں: وقف، یتیم کا مال اور آمدنی کے لئے تیار کیا گیا ہوا مکان، یہ تلف حسی کا حکم ہے۔

رہا تلف معنوی تو اس کی فقہاء کے یہاں مذکورہ صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شخص ہنرمند غلام غصب کرے اور غلام غاصب کے پاس رہتے ہوئے اپنا ہنر بھول جائے تو اس پر اس نقص کا تاوان ہے، اِلا یہ کہ اس کو یاد کرے، خواہ غاصب کے پاس یا مالک کے پاس، یا غاصب کے پاس اس کو سیکھ لے تو اس پر کچھ نہیں۔ لیکن اگر مالک کے پاس آکر سیکھے تو اس کا تاوان غاصب پر باقی رہے گا۔

حنفیہ کے یہاں مزید ایک صورت یہ ہے کہ وہ نوجوان رہا ہو اور غاصب کے پاس آکر بوڑھا ہو جائے تو بھی اس پر ضمان واجب ہے[۱]۔

ششم: لقطہ (گری پڑی چیز) کا تلف ہونا:

۲۵- لقطہ کے تلف ہونے کی دو حالتیں ہیں، ایک حالت میں وہ امانت ہے، اٹھانے والے پر کچھ نہیں اگر اس کے پاس تلف ہو جائے یا ضائع ہو جائے اور اس کی طرف سے کوتاہی یا تعدی نہ رہی ہو۔ اور ایک حالت میں تلف یا ضائع ہونے پر اس کا ضمان ہوگا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لقطہ، اٹھانے والے کے پاس امانت ہے، اگر اس نے مالک کے واسطے حفاظت کرنے کے لئے اس کو اٹھایا ہو، اور اگر اس کے پاس تلف یا ضائع ہو جائے تو اس پر کچھ نہیں ہے، کیونکہ اس نے اس کو امانت کے طور پر لیا ہے، لہذا اس کا قبضہ قبضۂ امانت ہوگا جیسے مودع کا قبضہ۔

= القناع ۳/۳۴۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۷۹، تحفۃ المحتاج ۶/ ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۸، کشاف القناع ۳/ ۵۴۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۳۵، تحفۃ المحتاج ۶/ ۳، ۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۹، ۲۹۰، کشاف القناع ۴/ ۷۷، ۹۰، ۱۰۶، اور اس کے بعد کے صفحات۔

اگر اٹھانے والے نے اس کو خیانت کے قصد سے اٹھایا ہوتو اس کا ضامن ہوگا اگر تلف ہوجائے، تاکہ اس کے اس ارادہ پر عمل ہوجائے جو اس نے اٹھاتے وقت کیا تھا اور اس کو غاصب کی طرح مانا جائے گا[1]۔

ہفتم: مہر کا تلف ہونا:

۲۶ - حنفیہ نے معین مہر کے تلف ہونے میں معمولی اور غیر معمولی تلف کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح شوہر کے قبضہ میں ہونے اور بیوی کے قبضہ میں ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، اور ہر ایک کا حکم تلف کرنے والے کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا۔

الف - مہر شوہر کے قبضہ میں ہو اور نقص غیر معمولی ہو:

اگر مہر میں نقص کسی اجنبی کے عمل سے ہو، اور وہ غیر معمولی ہو تو عورت کو اختیار ہے کہ تاوان کے ساتھ ناقص مہر لے، یا مہر چھوڑ کر عقد کے دن کی اس کی قیمت شوہر سے لے، پھر شوہر نقص کا ضمان اجنبی سے وصول کرے۔

اگر آسمانی آفت سے نقص ہو تو بیوی کو اختیار ہے، اگر چاہے تو ناقص مہر لے اور اس کے سوا اس کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر چاہے تو مہر چھوڑ دے اور عقد کے دن کی اس کی قیمت لے۔

اگر نقص شوہر کے عمل سے ہو تو عورت کو اختیار ہے کہ ناقص مہر کو شوہر سے نقص کے تاوان کے ساتھ لے، یا عقد کے دن کی اس کی قیمت لے، اور امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر شوہر مہر پر جنایت کرے تو عورت کو اختیار ہے، اگر چاہے تو ناقص مہر لے لے اور اس کے سوا اس کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر چاہے تو قیمت لے لے، اور اگر خود بیوی کے عمل سے نقص ہوا ہو تو شوہر پر کچھ نہیں، اور جنایت کر کے عورت اس پر قبضہ کرنے والی ہوجائے گی، تو ایسا ہوگیا کہ یہ نقص اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے پیش آیا۔

اگر نقص خود مہر کے عمل سے ہو یعنی مہر نے اپنے اوپر جنایت کی تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اول: اس کا حکم وہی ہے جو آسمانی آفت سے تلف ہونے کا ہے،

دوسری روایت: اس کا حکم وہی ہے جو شوہر کے عمل سے تلف ہونے کا ہے۔

ب - مہر شوہر کے قبضہ میں ہو اور نقص معمولی ہو:

اگر مہر کا نقص بہت معمولی ہو تو عورت کو خیار نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر یہ عیب عقد کے دن ہوتا، پھر اگر یہ نقص کسی آسمانی آفت یا عورت کے عمل یا خود مہر کے عمل سے ہو تو عورت کے لئے کچھ نہیں ہے اور اگر اجنبی یا شوہر کے عمل سے ہو تو عورت اس کو نقص کے تاوان کے ساتھ لے گی۔

ج - مہر بیوی کے قبضہ میں ہو اور نقص غیر معمولی ہو:

اگر نقص اجنبی کے عمل سے ہو، غیر معمولی ہو اور طلاق سے قبل ہو تو عورت کو تاوان ملے گا، اور اگر شوہر اس کو طلاق دے دے تو شوہر کو مہر پر عورت کے قبضہ کے دن اس کی قیمت کا نصف ملے گا، شوہر عین مہر کسی صورت میں نہیں لے سکتا، اور اگر مہر پر اجنبی کی جنایت طلاق کے بعد ہو تو بیوی کو آدھا مہر ملے گا اور تاوان کے بارے میں شوہر کو اختیار ہے، قبضہ کے دن مہر کی قیمت کا لحاظ کرتے ہوئے عورت سے آدھا تاوان وصول کرے، یا آدھا تاوان جنایت

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۱، مواہب الجلیل ۶/ ۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۲۰۹، ۲۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کرنے والے سے لے۔

اگر نقص شوہر کے عمل سے ہوتو اس کی جنایت اجنبی کی جنایت کی طرح ہے، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملکیت پر جنایت کی جس پر اس کا قبضہ نہیں، لہذا وہ اجنبی کی طرح ہوگا، اور اجنبی کے تلف کرنے کا حکم گذر چکا ہے۔

اگر نقص آسمانی آفت سے طلاق سے قبل ہوتو شوہر کو اختیار ہے، آدھا ناقص لے لے اور اس کو اس کے سوا کچھ نہیں ملے گا، یا قبضہ کے دن کی آدھی قیمت لے لے، اور اگر وہ طلاق کے بعد ہوتو بھی اس کو اختیار ہوگا، آدھا مہر اور آدھا تاوان لے یا عورت کی طرف سے اس پر قبضہ کی دن کی قیمت لے۔

اگر نقص عورت کے عمل سے ہوتو شوہر کو اختیار ہے، آدھا مہر لے اور اس کو کچھ اور نہیں ملے گا یا اس کی آدھی قیمت لے۔

امام زفر نے کہا: شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو تاوان کا ضامن بنائے اور اگر یہ طلاق کے بعد ہوتو عورت پر آدھا تاوان ہے، اور اگر نقص خود مہر کے عمل سے ہوتو شوہر کو اختیار ہے کہ آدھا ناقص مہر لے یا اس کی آدھی قیمت لے لے۔

د۔ مہر عورت کے قبضہ میں ہو اور نقص معمولی ہو:

اگر مہر عورت کے قبضہ میں ہو، نقص معمولی ہو اور یہ نقص اجنبی یا شوہر کے عمل سے ہوتو مہر آدھا آدھا تقسیم نہیں ہوگا، اس لئے کہ تاوان آدھا آدھا تقسیم کرنے سے مانع ہے، اور اگر نقص کسی آسمانی آفت یا عورت کے عمل یا مہر کے عمل سے ہوتو شوہر آدھا مہر لے گا اور اس کو خیار نہ ہوگا[(۱)]۔

۲۷ - مالکیہ مہر کے غائب کئے جانے کے قابل ہونے اور نہ ہونے کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اگر مہر تلف ہوجائے اور اس کو غائب کیا جاسکتا ہو اور اس کی ہلاکت کے گواہ موجود نہ ہوں تو اس کا ضمان اس شخص سے لیا جائے گا جس کے قبضہ میں ہلاک ہوا ہے، خواہ شوہر کے قبضہ میں ہو یا بیوی کے، اگر شوہر کے قبضہ میں ہو اور ضائع ہونے کا دعوی کرے، جب کہ بیوی سے وطی کر چکا ہو تو وہ بیوی کے لئے اس کی قیمت یا اس کے مثل کا ضامن ہوگا، اور اگر مہر بیوی کے قبضہ میں ہو تو اس کا ضائع ہوگا، اور اگر وطی سے قبل شوہر نے طلاق دے دی تو عورت کے لئے آدھا مہر شوہر پر لازم ہوگا اگر شوہر کے قبضہ میں ضائع ہوا ہو، اور اگر بیوی کے قبضہ میں رہا ہو تو بیوی شوہر کو آدھی قیمت یا آدھا مثل تاوان میں دے گی۔

اگر مہر غائب کئے جانے کے قابل نہ ہو یا غائب کئے جانے کے قابل ہو، لیکن اس کی ہلاکت پر گواہ مل جائیں تو مہر کا ضمان ان دونوں کی طرف سے ہوگا، خواہ شوہر کے قبضہ میں رہا ہو یا بیوی کے قبضہ میں، جس کے قبضہ میں بھی تلف ہو دوسرے کو اس کے حصہ کا تاوان نہیں دے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ طلاق وطی سے قبل ہوئی ہو۔

اگر وطی سے قبل طلاق نہ ہو اور نکاح صحیح ہو تو نفس عقد کے سبب مہر کا ضمان بیوی پر ہوگا گو کہ وہ شوہر کے قبضہ میں ہو، عورت پر مہر کا ضمان ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کا مہر ضائع ہوجائے گا[(۱)]۔

اگر نکاح فاسد ہو تو عورت مہر پر قبضہ کے بغیر اس کی ضامن نہیں ہوگی۔

۲۸ - شافعیہ نے مہر کے تلف ہونے کو جب کہ وہ عین ہو تلف کلی اور تلف جزوی میں تقسیم کیا ہے اور تلف اجنبی کے عمل یا شوہر کے عمل یا بیوی کے عمل یا آفت سماویہ سے ہو، ان کے درمیان فرق کیا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۴، ۲۹۵، مواہب الجلیل ۳/ ۵۰۰، ۵۰۱۔

الف۔ تلف کلی: اگر مہر شوہر کے قبضہ میں رہتے ہوئے کسی آسمانی آفت سے تلف ہوجائے تو شوہر پر اس کے عوض مثل یا قیمت واجب ہے۔

اگر بیوی کے عمل سے تلف ہو تو اس کا تلف کرنا مہر پر قبضہ مانا جائے گا اگر عورت تصرف کرنے کی اہل ہو، اور شوہر پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ عورت نے اپنا حق قبضہ میں لے کر اس کو تلف کردیا، اور اگر سوجھ بوجھ والی نہ ہو تو اس کا تلف کرنا قبضہ نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ اس کا قبضہ غیر معتبر ہے، اور شوہر پر ضمان واجب ہوگا۔

اگر شوہر کے عمل سے تلف ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو حکم آسمانی آفت سے تلف ہونے کا ہے، لہذا شوہر پر اس کا عوض مثل یا قیمت واجب ہے۔

اگر اجنبی کے عمل سے تلف ہو تو عورت کو اختیار ہے کہ مہر کو فسخ کردے یا باقی رکھے، اگر فسخ کرتی ہے تو شوہر سے مہر مثل وصول کرے گی۔ اور شوہر تلف کرنے والے سے تاوان وصول کرے گا اور اگر مہر کو باقی رکھے تو تلف کرنے والا عورت کو مثل یا قیمت تاوان میں دے گا اور عورت شوہر سے مطالبہ نہیں کرسکتی۔

ب۔ تلف جزوی: اگر مہر کا کچھ حصہ قبضہ سے قبل کسی آسمانی آفت یا شوہر کے عمل سے تلف ہوجائے تو تلف شدہ حصہ میں مہر کا معاملہ فسخ ہوجائے گا، باقی ماندہ میں نہیں، اور عورت کو فسخ کرنے اور اجازت دینے کا اختیار ہے، اس لئے کہ جس پر عقد ہوا ہے وہ صحیح سالم نہیں ہے، اگر مہر کو فسخ کردے تو عورت کے لئے مہر مثل ہوگا۔ اور اگر عورت اس کی اجازت دے دے تو اس کو تلف ہونے کے بعد باقی ماندہ مہر کے ساتھ ساتھ مہر مثل میں سے تلف شدہ حصہ کے بقدر ملے گا۔

اگر مہر کا کچھ حصہ بیوی کے عمل سے تلف ہوجائے تو وہ اپنے عمل سے تلف ہونے والے حصہ پر قابض ہوگئی، اور شوہر پر کچھ نہ ہوگا اور عورت کے لئے تلف ہونے کے بعد باقی ماندہ مہر ہوگا۔

اگر کسی اجنبی نے اس کو تلف کردیا ہو تو عورت کو فسخ کرنے اور اجازت دینے کا اختیار ہے، پھر اگر عورت فسخ کردے تو شوہر سے مہر مثل کا مطالبہ کرے گی، اور اگر اجازت دے دے تو اجنبی سے عوض کا مطالبہ کرے گی (۱)۔ مذہب میں کچھ تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صداق''۔

۲۹ - حنابلہ کی رائے ہے کہ مہر کا ضمان عورت پر ہے، خواہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ عقد کے سبب مہر عورت کی ملکیت میں آ گیا، ہاں اگر شوہر قبضہ کرنے سے روک دے تو اس کا ضمان شوہر پر ہوگا، کیونکہ وہ غاصب کے درجہ میں ہوگا۔ لیکن اگر مہر عورت کے عمل سے تلف ہو تو عورت کا تلف کرنا اس کا قبضہ ہوگا اور شوہر سے اس کا ضمان ساقط ہوجائے گا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مہر معین ہو۔

اگر مہر غیر معین ہو تو عورت کے ضمان میں قبضہ کے بغیر داخل نہ ہوگا۔

یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ شوہر وطی کرچکا ہو۔

لیکن اگر وطی سے قبل طلاق دے دے اور مہر کا کچھ حصہ عورت کے قبضہ میں رہتے ہوئے تلف ہوجائے اور تلف اس پر جنایت کے بغیر ہو مثلاً مرض کے سبب نقص ہوجائے، یا پیشہ و ہنر بھولنے کے سبب تو شوہر کو اختیار ہے کہ بعینہ (۲) آدھا ناقص لے لے، اور اس کے لئے اس کے سوا کچھ نہ ہوگا، یا اس کی آدھی قیمت لے لے، اور اگر مہر میں نقص اس پر کسی کی جنایت کے سبب ہو تو شوہر کو حق ہے کہ آدھے تاوان کے ساتھ بقیہ مہر کا نصف لے لے، اس لئے کہ وہ فوت شدہ کا عوض ہے (۳)۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۷۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

باغیوں کی تلف کردہ اشیاء:

باغی امام کی اطاعت چھوڑ کر اس پر خروج کر کے یا اپنے اوپر واجب حق کو روک کر اس کی مخالفت کرنے والے ہیں، شرط یہ ہے کہ ان کو شوکت وغلبہ حاصل ہو، کوئی ایسی تاویل کرنے والے ہوں جو قطعی طور پر فاسد نہ ہو، کوئی سردار ہو جس کے حکم پر وہ لوگ چلتے ہوں۔

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام عادل کی مخالفت میں باغی جو جانی ومالی نقصانات کرتے ہیں ان کا ضمان نہیں، اسی طرح امام جو ان کا جانی یا مالی نقصان کرے اس کا بھی ضمان نہیں، اس لئے کہ زہری نے کہا: فتنہ برپا ہوا تو صحابہ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی، اور سب اس پر متفق تھے کہ کسی سے قصاص نہیں لیا جائے گا، قرآن کی تاویل کی بنیاد پر لیا ہوا ضائع شدہ مال واپس نہیں لیا جائے گا، الا یہ کہ بعینہ وہ مال موجود ہو، حضرات صحابہ کرامؓ کے دور میں بہت سے واقعات پیش آئے، مثلاً جنگ جمل وصفین، لیکن کسی نے دوسرے سے جان یا مال کا ضمان طلب نہیں کیا، نیز تا کہ ان کو اطاعت پر آنے کی ترغیب ہو اور وہ اس سے متنفر ہو کر اپنی بغاوت میں حد سے آگے نہ بڑھ جائیں، اور اسی وجہ سے اسلام لانے کے بعد حربی سے تاوان ساقط ہو جاتا ہے، نیز اس لئے کہ امام کو جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لہذا جنگ کے نقصان کا ضمان نہیں دے گا اور خود باغیوں نے تاویل کی بنیاد پر تلف کیا ہے۔

ضمان نہ ہونے کی شرط ہے کہ تلف کرنا جنگ کے دوران ہو، اگر تلف کرنا جنگ کی حالت میں نہ ہو تو اس کا ضمان ان کے ذمہ ہوگا۔ شافعیہ نے اس حکم میں قید لگائی ہے اور اس کو جنگ میں جنگی ضرورت ومجبوری کے سبب تلف کرنے کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اگر جنگی ضرورت کے سبب تلف نہ کیا ہو تو شافعیہ کے نزدیک اس کا ضمان ہوگا، شافعیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اہل عدل (غیر باغی) کی طرف سے مال کے تلف کرنے کا مقصد باغیوں کو کمزور کرنا اور ان کو شکست دینا ہو تو اس کا ضمان نہیں ہوگا، اس کے برخلاف اگر انتقام اور بدلہ لینے کا قصد ہو تو ضمان ہوگا۔

حنفیہ نے اس شرط کا اعتبار نہیں کیا ہے، ان کے یہاں صرف محفوظ مقام پر ہونے اور نہ ہونے کا اعتبار ہے، حنفیہ نے کہا: باغی محفوظ مقام پر پہنچنے اور بغاوت سے قبل اور اپنی جماعت کے منتشر ہونے کے بعد جو کارروائی کریں گے اس پر ان کا مواخذہ اور گرفت ہوگی، لیکن جو کچھ محفوظ مقام پر پہنچنے کے بعد کریں گے اس کا ضمان نہیں ہوگا، حنفیہ کے نزدیک امام بھی باغیوں کے اس تلف کرنے کا ضامن ہوگا جو وہ باغیوں کے محفوظ مقام پر پہنچنے اور ان کی بغاوت سے قبل یا باغیوں کی شکست اور ان کا شیرازہ بکھرنے کے بعد کرے گا(۱)۔

چوپایہ جانوروں کی تلف کردہ اشیاء:

۳۱- اس کی تفصیل اصطلاح ''اِتلاف'' میں آچکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۹، ۳۰۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۶۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/ ۱۶۱، ۱۶۵۔

تلفیق

تعریف:

۱- لغت میں تلفیق کا معنی: ملانا ہے، یہ لفق کا مصدر ہے، ''لفق'' کے مادہ کا لغت میں ایک سے زائد مفہوم ہے، اور یہ ملانے، موافقت کرنے اور مزین جھوٹ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور ''تلفاق'' یا ''لفاق'' (کسرہ کے ساتھ): وہ دو کپڑے ہیں جن میں ایک کے ساتھ دوسرے کو جوڑا گیا ہو[1]۔

اصطلاح میں: فقہاء تلفیق کا استعمال ملانے کے معنی میں کرتے ہیں، جیسا کہ اس عورت کے بارے میں جس کا خون منقطع ہوگیا ہو اور وہ ایک دن خون دیکھے، ایک دن سفیدی یا دو دو دن دیکھے اس طور پر کہ یہ انقطاع پندرہ دن سے زیادہ نہ ہو، یہ شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل کچھ لوگوں کا قول ہے۔ اور یہی حال مسبوق کے لئے نماز جمعہ میں ملائی ہوئی رکعت کا ہے[2]۔

اسی طرح فقہاء اس کا استعمال ایک مسئلہ میں مختلف روایات کے درمیان تطبیق اور جمع کرنے کے معنی میں بھی کرتے ہیں، جیسا کہ حنفیہ کے یہاں بھاگے ہوئے غلام کو واپس کرنے کے محنتانہ ثابت کرنے والی روایتوں کے درمیان تطبیق کے معاملہ میں ہے[3]۔

---

(۱) دیکھئے: الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''لفق''۔

(۲) روضة الطالبين ۱/ ۱۶۲ طبع المكتب الإسلامي، أسنى المطالب ۱/ ۲۵۵ طبع المكتبة الإسلاميہ۔

(۳) فتح القدير ۴/ ۴۳۵، ۴۳۶ طبع الأميريہ۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تفریق:

۲- تفریق: فرّق کا مصدر ہے، لغت میں اس کا معنی: دو چیزوں کو الگ الگ کرنا ہے[1]۔

فقہاء بھی اس کو اس معنی میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً ''تمتع'' کے تین اور سات روزوں کے درمیان تفریق کرنا، صدقات کی تقسیم میں، نیز اس عورت کی طلاق کی تفریق میں جس سے وطی کی جاچکی ہو، اگر اس کو ایک سے زائد طلاق دینا چاہے یعنی ہر طلاق ایسے طہر میں دے جس میں جماع نہ کیا ہو، تاکہ طلاق سنت کے مطابق ہو[2]، لہذا تفریق تلفیق کی ضد ہے۔

ب- تقدیر:

۳- تقدیر: قدّر کا مصدر ہے، لغت میں اس کے بہت سے معانی ہیں:

اول: کسی مسئلہ کو سلجھانے اور نمٹانے کے لئے غور وفکر کرنا۔

دوم: یقینی علامات کے ذریعہ اس کی مقدار متعین کرنا، یعنی پیمائش یا ناپ یا وزن یا شمار کرکے اس کی مقدار بتانا[3]۔

سوم: عزم کے ساتھ کسی چیز کی نیت کرنا، کہتے ہیں: قدرت أمر كذا و كذا، یعنی میں نے اس کی نیت اور اس کا عہد کرلیا[4]۔

تقدیر اور تلفیق کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ ہر ایک میں غیر معین چیزوں کو جمع کیا جاتا ہے۔

---

(۱) الصحاح، المصباح المنير مادہ: ''فرق''۔

(۲) ابن عابدين ۲/ ۴۱۸ طبع المصریہ، حاشية القليوبی ۲/ ۱۳۰، ۳/ ۱۹۵، ۲۰۴ طبع الحلبی۔

(۳) القليوبی ۲/ ۲۱۷ طبع الحلبی۔

(۴) الصحاح، اللسان، المصباح المنير مادہ: ''قدر''۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

فقہاء نے تلفیق کا ذکر کئی مقامات پر کیا ہے جن کو ہم اختصار کے ساتھ ذیل میں پیش کر رہے ہیں:

حیض میں تلفیق اگر حیض رک جائے:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دوخون کا درمیانی طہر اگر پندرہ دن یا اس سے بڑھ جائے تو اس کو دوخونوں کے درمیان فصل کرنے والا مانا جائے گا، لیکن اگر دوخون کا درمیانی طہر اس سے کم مدت کا ہوتو اس کو فاصل قرار دینے اور نہ دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۵- حنفیہ کے یہاں بالا جماع دوخون کے درمیان طہر اگر تین دن سے کم ہوتو فاصل نہیں مانا جائے گا، اور اگر اس کے علاوہ ہوتو امام ابوحنیفہ سے چار روایات ہیں:

اول: امام ابو یوسف کی امام صاحب سے روایت ہے کہ طہر متخلل اگر پندرہ دن سے کم ہوتو طہر فاسد ہے، دوخون کے درمیان فاصل نہیں ہوگا بلکہ سارا لگا تار خون کی طرح ہے، پھر اندازے سے جس کو حیض قرار دینا چاہئے اس کو حیض قرار دیں گے اور باقی استحاضہ ہوگا۔

دوم: ان سے امام محمد کی روایت ہے کہ اگر دس دنوں کے دونوں طرف خون ہوتو ان دونوں کے درمیان طہر متخلل فاصل نہ ہوگا، وہ سارا لگا تار خون کی طرح قرار دیا جائے گا اور دس دنوں کے دونوں طرف خون نہ ہوتو طہر دونوں خون کے درمیان فاصل ہوگا۔ پھر اس کے بعد اگر کسی ایک خون کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو اس کو حیض قرار دیں گے، اور اگر دونوں کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو ان میں سے جو جلدی آیا ہے یعنی پہلا خون حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر کسی کو حیض قرار دینا ممکن نہ ہوتو اس میں سے کسی کو بھی حیض نہیں قرار دیا جائے گا۔

سوم: ان سے عبد اللہ بن مبارک کی روایت ہے کہ اگر خون دس دنوں کے دونوں طرف ہو اور اس حالت میں ہو کہ اگر متفرق خون کو جمع کیا جائے تو حیض کے برابر پہنچ جائے گا، تو یہ طہر دونوں خون کے درمیان فاصل نہیں ہوگا، بلکہ سارا حیض ہوگا، اور اگر اس حالت میں ہو کہ سب کو جمع کرنے پر حیض کے برابر نہ پہنچے گا تو اس کو فاصل قرار دیا جائے گا، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں خون میں سے کوئی حیض بن سکتا ہے تو اس کو حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر دونوں کو حیض قرار دینا ممکن ہوتو ان میں سے جلد آنے والے کو حیض قرار دیں گے، اور اگر کسی کو حیض قرار دینا ممکن نہ ہوتو کسی کو بھی حیض نہیں قرار دیا جائے گا۔

چہارم: ان سے حسن کی روایت ہے کہ اگر طہر متخلل تین دنوں سے کم ہوتو وہ دونوں خون کے درمیان فاصل نہ ہوگا، اور وہ سارا لگا تار خون کے درجہ میں ہوگا، اور اگر تین دن ہوتو دونوں کے درمیان فاصل ہوگا۔

امام محمد کے یہاں مختار یہ ہے کہ طہر متخلل اگر تین دنوں سے کم ہوتو اس کو فاصل نہیں مانا جائے گا اگر چہ دونوں خون سے زیادہ ہو، اور وہ لگا تار خون کے درجہ میں ہوگا، اور اگر تین دنوں یا اس سے زیادہ ہوتو یہ طہر کثیر ہے، لہذا اس کا اعتبار ہوگا۔ لیکن اس کے بعد دیکھا جائے گا، اگر طہر دس دنوں کے دونوں خون کے برابر ہو یا ان سے کم ہوتو فاصل نہ ہوگا، اور اگر دونوں خون سے زیادہ ہوتو فاصل ہوگا[1]۔

علاوہ ازیں حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ میں حیض کی کم از کم مدت تین دن تین رات ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن دس راتیں ہیں، اور ان کے یہاں طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن اور زیادہ سے زیادہ کی کوئی حد نہیں، الا یہ کہ عادت مقرر کرنے کی ضرورت ہو[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ار ۴۳، ۴۴ طبع الجمالیہ، الفتاوی الہندیہ ار ۳۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، فتح القدیر ار ۱۲۰، ۱۲۱ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ار ۶۲ طبع دار المعرفہ، البحر الرائق ار ۲۱۶، ۲۱۷ طبع العلمیہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ار ۳۶، ۳۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

۶- ''تقطع'' (رک رک کرخون آنے) والے اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت صرف خون کے ایام کو جمع کرے گی طہر کے ایام کو نہیں، اس میں مبتدأہ، معتادہ اور حاملہ کے لحاظ سے تفصیل ہے، مبتدأہ نصف ماہ کو جمع کرے گی، ''معتادہ'' اپنی عادت کے ایام اور احتیاط کے ایام کو جمع کرے گی، تین ماہ کی حاملہ عورت نصف ماہ اور اس کے قریب کو جمع کرے گی، چھ ماہ اور اس سے زیادہ کی حاملہ عورت بیس دن اور اس کے قریب ایام کو جمع کرے گی، پھر اس کے بعد اس کو مستحاضہ شمار کیا جائے گا۔

جمع کرنے والی عورت پر ایام تلفیق میں جب جب خون منقطع ہو غسل کرنا واجب ہے، ہاں اگر غالب گمان ہو کہ وہ جس نماز کے وقت میں ہے اس کے گزرنے سے قبل دوبارہ اس کو خون آجائے گا تو اس کو غسل کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور وہ روزہ رکھے گی اگر فجر سے قبل پاک ہو اور پاک ہونے کے بعد نماز پڑھے گی، اس طرح سے ممکن ہے کہ سارے ایام حیض میں نماز اور روزہ کرے، یعنی اس کو خون رات میں آئے اور فجر سے قبل بند ہو جائے اور شفق غائب ہونے تک بند رہے، اس طرح اس کی کوئی نماز اور روزہ نہیں چھوٹے گا، وہ مسجد میں داخل ہو سکتی ہے، طواف افاضہ کر سکتی ہے، البتہ اس کو طلاق دینا حرام ہے اور شوہر کو اس سے رجعت کرنے پر مجبور کیا جائے گا[1]۔

اس کے ساتھ ساتھ مالکیہ کے یہاں کم از کم مدت حیض ایک بار آنا ہے، اور اکثر حیض عورتوں کے لحاظ سے الگ الگ ہے، مبتدأہ کا حیض اگر دراز ہو جائے تو اس کے حق میں حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے۔

(۱) الدسوقی ۱؍۱۷۰، ۱۷۱ طبع الفکر، الخرشی ۱؍۲۰۵، ۲۰۶ طبع دار صادر، الزرقانی ۱؍۱۳۵، ۱۳۶ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱؍۳۱ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۱؍۳۶۹، ۳۷۰ طبع النجاح، أسہل المدارک ۱؍۱۴۳، ۱۴۴ طبع الحلبی، المدونہ ۱؍۵۱ طبع دار صادر۔

معتادہ کی عادت اگر تبدیل نہ ہوئی ہو تو اس پر بطور احتیاط تین دنوں کا اضافہ کرے گی بشرطیکہ پندرہ دنوں سے نہ بڑھے، اور اگر عادت بدل گئی ہو تو اسی طرح احتیاطاً اکثر عادت پر عمل کرے گی، اور احتیاط کے دنوں میں وہ حائضہ ہوگی [1]۔

۷- اس مسئلہ میں شافعیہ کی رائے ہے کہ ''تقطع'' یا تو پندرہ دنوں سے بڑھ جائے گا یا اس سے نہیں بڑھے گا، اگر پندرہ دنوں سے نہ بڑھے تو اس میں دو اقوال ہیں:

اکثر کے نزدیک اظہر جیسا کہ الروضہ میں ہے، یہ ہے کہ سارا حیض ہے، اس قول کو ''سحب'' کہتے ہیں بشرطیکہ پاکی ان پندرہ ایام میں دو خون میں گھری ہوئی ہو، ورنہ وہ بلا اختلاف طہر ہے۔

دوم: حیض صرف خون ہوں گے، رہی پاکی تو وہ طہر ہے، اور اس قول کو ''تلفیق'' یا ''لقط'' کہتے ہیں۔

اس قول کی بنیاد پر پاکی کو روزہ، نماز اور غسل وغیرہ کے بارے میں طہر قرار دیا جائے گا، عدت کے مسئلہ میں نہیں، اور اس میں طلاق طلاقِ بدعت ہوگی۔

پھر یہ دونوں اقوال اس پاکی کے بارے میں ہیں جو عادت کے وقفہ سے زائد ہو، رہا خون کے دوبارآنے کے درمیان حسب عادت وقفہ تو وہ بلا اختلاف حیض ہے۔

یہ دونوں ہی اقوال ثابت ہیں، خواہ خون اور پاکی کی مقدار برابر ہو یا ان میں کوئی زیادہ ہو، کوئی فرق نہیں۔

اگر خون تلفیق کی صفت کے ساتھ پندرہ دنوں سے بڑھ جائے تو عورت مستحاضہ ہوگی جیسا کہ دوسری عورت اگر اس کا خون اس مدت سے بڑھ جائے، اور پورے مہینہ سے جمع کرنے کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اگرچہ خون کی مقدار اکثر حیض سے زائد نہ ہو، اور جب وہ

(۱) أسہل المدارک ۱؍۱۳۹، ۱۴۰ طبع الحلبی۔

مستحاضہ ہوگئی تو اس کے حیض اور استحاضہ میں عادت سے یا تمییز سے تفریق کی جائے گی جیسا کہ تلفیق نہ کرنے والی عورت (۱)۔

اور شافعیہ کے یہاں اقل حیض ایک دن ایک رات ہے، مذہب یہی ہے، اور تفریعات اسی پر ہیں، اور اکثر حیض پندرہ دن اور غالب حیض چھ یا سات دن ہے، اور دو حیض کے درمیان طہر کی کم از کم مقدار پندرہ دن، غالب طہر حیض کے بعد مکمل مہینہ اور اکثر طہر کی کوئی حد نہیں ہے (۲)۔

۸ - "تقطع" کے اس مسئلہ میں حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت زمانہ طہر میں، خواہ ایک گھڑی ہو غسل کر کے نماز پڑھے گی، اس لئے کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: عورت کے لئے اگر کچھ دیر بھی طہر دیکھ لے، بس یہی حلال ہے کہ غسل کرے، پھر اگر خون پندرہ دن یا اس سے کم رکا رہے تو سارا حیض ہے، ہر دن کے بعد غسل کر کے طہر میں نماز پڑھے گی، اور اگر پندرہ دنوں سے آگے بڑھ جائے تو یہ مستحاضہ ہے اس کو اپنی عادت کی طرف لوٹایا جائے گا۔

اصل معتبر جس کی طرف حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں تلفیق کے مسائل لوٹائے جاتے ہیں، یہ ہے کہ اگر اس کی عادت مسلسل سات دن خون آنے کی ہو تو بیٹھی رہے، اتنے دن جس میں عادت کے مطابق خون آئے اور ان میں اس کا حیض تین یا چار دن ہوگا۔

انہوں نے کہا: بھولنے والی عورت عادت والی عورت کی طرح ہے اگر ہم اس کو سات دن بیٹھائیں، اور اگر ہم اس کو اقل حیض بیٹھائیں تو صرف ایک دن ایک رات بیٹھے گی، اور اگر "ممیّزہ" ہو ایک دن کالا خون دیکھے، پھر پاکی دیکھے، پھر دس دن تک کالا خون دیکھے، پھر سرخ خون دیکھے اور تجاوز کر جائے تو اس کو تمییز کی طرف لوٹایا جائے گا، پس اس کا حیض کالا خون کا زمانہ ہوگا دوسرا نہیں، کوئی فرق نہیں کہ اتنے زمانہ تک خون نظر آئے جو حیض بن سکتا ہے مثلاً ایک دن ایک رات، یا اس سے کم ہو مثلاً آدھا دن آدھی رات، اور اگر پاکی تھوڑی دیر ہو تو بظاہر یہ طہر نہیں، اس لئے خون کبھی آتا ہے اور کبھی رک جاتا ہے۔

اگر تین دن خون دیکھے پھر بارہ دن پاک رہے، پھر تین دن خون دیکھے تو اول حیض ہے، اس لئے کہ اس نے خون حیض کے امکانی زمانہ میں دیکھا ہے، اور دوسرا استحاضہ ہے، کیونکہ اس کو ابتداء حیض نہیں کہا جا سکتا کہ اس سے قبل اقل طہر نہیں گزرا، اور نہ ہی پہلے حیض کا جزء ہو سکتا ہے، اس لئے کہ وہ پندرہ دن سے بڑھ گیا ہے اور پہلے حیض کے دونوں طرف پندرہ دن سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔

اگر دونوں خون کے درمیان تیرہ دن یا اس سے زیادہ ہو اور مکرر ہو تو یہ دونوں حیض ہیں، کیونکہ ہر ایک کو الگ الگ حیض قرار دیا جا سکتا ہے اور اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان اقل طہر کا فاصلہ ہے، اور اگر دونوں کو ایک حیض قرار دینا ممکن ہو، اس طرح کہ ان دونوں خون کے دونوں طرف کے درمیان پندرہ دنوں سے زیادہ نہ ہو مثلاً دو دن خون دیکھے، دس دن پاک رہے اور تین دن خون دیکھے اور یہ مکرر ہو جائے تو یہ دونوں ایک حیض ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کا زمانہ حیض کی اکثر مدت سے نہیں بڑھا (۱)۔

"مطالب اولی النہی" میں ہے: دوران حیض طہر صحیح ہے، اس میں غسل کرے گی اور نماز وغیرہ ادا کرے گی، یعنی روزہ رکھے گی، طواف کرے گی، قرآن پڑھے گی اور اس میں جماع مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ حقیقتاً طہر ہے (۲)۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۱۶۲، ۱۶۶ طبع المکتب الإسلامی، البجیرمی علی الخطیب ۱/۳۰۸ طبع الحلبی، أسنی المطالب ۱/۱۱۲، ۱۱۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/۱۳۴ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) الکافی ۱/۸۲، ۸۳ طبع المکتب الإسلامی، مطالب اولی النہی ۱/۲۶۱، ۲۶۲ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱/۲۱۴، ۲۱۸ طبع النصر۔

(۲) مطالب اولی النہی ۱/۲۶۱ طبع المکتب الإسلامی۔

''الانصاف'' میں ہے: تمام احکام میں اس کا حکم پاک عورتوں کا ہے، مذہب میں صحیح یہی ہے [۱]۔

علاوہ ازیں اقل حیض، اکثر حیض اور غالب حیض میں حنابلہ کا مذہب شافعیہ کی طرح ہے، البتہ دو حیضوں کے درمیان طہر فاصل کی اقل مقدار کے بارے میں حنابلہ نے شافعیہ سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ یہ تیرہ دن ہے [۲]۔ تفصیل اصطلاح ''حیض'' میں ہے۔

ملفق رکعت سے جمعہ پانا:

۹- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جمعہ پہلی رکعت کے رکوع اور دوسری رکعت کے سجدہ سے ملفق رکعت سے مل جاتا ہے، شافعیہ نے اس کا ذکر بھیڑ میں پھنسنے والے کے بارے میں کیا، کہ اگر بھیڑ کی وجہ سے وہ پہلی رکعت کا سجدہ نہ کر سکے یہاں تک کہ امام نے جمعہ کی دوسری رکعت کا رکوع شروع کر دیا تو اس کے متعلق شافعیہ نے لکھا ہے کہ ایسا شخص ایک قول کے مطابق اپنی نماز کی ترتیب کی رعایت کرے گا اور اب سجدہ کرے گا، اور اصح یہ ہے کہ اپنے پہلے رکوع کو شمار وحساب میں رکھے گا، اس لئے کہ اس نے اس رکوع کو اس کے وقت پر کیا ہے اور دوسرا رکوع محض عذر کی بنا پر کیا، تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسا کہ اگر بھول کر مسلسل دو رکوع کر لے۔

ایک قول ہے کہ دوسرے رکوع پر اس کی گرفت ہوگی، کیونکہ بہت زیادہ پیچھے رہ گیا ہے تو گویا یہ مسبوق ہے جو اس وقت نماز میں شریک ہوا ہے، لہذا اس کی رکعت پہلی رکعت کے رکوع اور دوسری رکعت کے سجدہ سے جس کو اس نے اس میں کیا ہے، ملفق ہوگی، اور اس کے ذریعہ اصح قول کے مطابق جمعہ مل جائے گا، اس لئے کہ یہ حدیث مطلق ہے: **''من أدرک رکعة من الجمعة فلیصل إلیها أخری''** [۱] (جس کو جمعہ کی ایک رکعت مل جائے اس میں دوسری رکعت ملا لے) اور اس شخص کو ایک رکعت مل گئی ہے اور تلفیق معذور کے حق میں نقص نہیں۔

اصح کے بالمقابل قول ہے کہ اس کے ذریعہ جمعہ نہیں ملے گا، اس لئے کہ تلفیق کے سبب وہ ناقص ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ شافعیہ کے یہاں اظہر یہ ہے کہ امام کی متابعت کرے، اس کی دلیل اس حدیث کا ظاہر ہے: **''إنما جعل الإمام لیؤتم به فإذا رکع فارکعوا''** [۲] (امام اسی لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، جب وہ رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو)، نیز اس لئے کہ امام کی متابعت و پیروی کی تاکید زیادہ ہے، اور اسی وجہ سے مسبوق اس کی پیروی کرتا ہے اور قراءت اور قیام کو ترک کر دیتا ہے [۳]۔

حنابلہ نے اس کا ذکر اس شخص کے بارے میں کیا ہے جس کا عذر پہلی رکعت کا رکوع ملنے کے بعد زائل ہو گیا، جب کہ امام دوسری رکعت کے رکوع سے سر اٹھا چکا تھا، ''الانصاف'' میں ہے: وہ سجدہ میں امام کی پیروی کرے گا، اور اس کی ایک رکعت پوری ہو جائے گی جو

(۱) الإنصاف ۲۷/۱ ۳ طبع التراث، نیز دیکھئے: المغنی میں تلفیق سے متعلق جو بحث آئی ہے ۳۵۹/۱، ۳۶۱ طبع الریاض۔

(۲) کشاف القناع ۲۰۳/۱ طبع النصر۔

(۱) حدیث: ''من أدرک......'' کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، حافظ بوصیری نے کہا: اس کی اسناد میں عمر بن حبیب ہے جو بالاتفاق ضعیف ہے، حاکم نے اس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے تین طرق سے کی ہے اور کہا: یہ تینوں اسانید صحیح ہیں، شیخین کی شرط پر ہیں، ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے (سنن ابن ماجہ ۳۵۶/۱ طبع الحلبی)، (المستدرک ۲۹۱/۱)۔

(۲) حدیث: ''إنما جعل الإمام لیؤتم به، فإذا رکع فارکعوا'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۷۳/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳۰۹/۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳۴۴/۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیہ قلیوبی ۲۹۴/۱، ۲۹۵ طبع الحلبی، أسنی المطالب ۲۵۶/۱، ۲۶۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، روضۃ الطالبین ۱۹/۲، ۲۱ طبع المکتب الإسلامی۔

اس کے امام کی دو رکعتوں سے ملفق ہوگی، اور اس کے ذریعہ اس کو جمعہ مل جائے گا، مذہب میں صحیح یہی ہے (۱)۔

حنفیہ میں سے شیخین کے نزدیک اگر امام کو تشہد یا سجدۂ سہو میں پالے تو جمعہ مل جائے گا، لہذا شیخین کے یہاں تلفیق کا کوئی تصور ہی نہیں، کیونکہ اس کی ضرورت نہیں، اور امام محمد نے کہا: امام کے ساتھ دوسری رکعت کا اکثر حصہ مل جانے سے جمعہ مل جائے گا۔

مالکیہ میں سے صاحب ''مواہب الجلیل'' نے بھیڑ میں پھنسے ہوئے اس شخص کے بارے میں جو جمعہ کی نماز میں آخری سجدہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد ہی کر سکا، آیا وہ ظہر کی نماز پوری کرے گا یا جمعہ کی؟ اس کے بارے میں ابن القاسم اور اشہب سے دو اقوال نقل کئے ہیں (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''جمعہ'' میں ہے۔

کچھ سفر سمندر میں اور کچھ سفر خشکی میں کرنے والے کے لئے مسافت قصر میں تلفیق:

۱۰ - مالکیہ کی رائے اس قول کے مطابق جس میں مسافت کے اعتبار میں سمندری سفر اور خشکی کے سفر میں فرق نہیں کیا جاتا ہے، یہ ہے کہ اگر اس کا کچھ سفر سمندر میں اور کچھ خشکی پر ہو تو وہ تلفیق کرے گا، یعنی مطلقاً بلا تفصیل ایک کی مسافت دوسرے سے ملائے گا، زرقانی میں ہے: خشکی کی مسافت اور سمندر کی مسافت میں تلفیق کرے گا، اگر سمندر میں چپو کے ذریعہ یا چپو اور ہوا کے ذریعہ چلے، لیکن اگر سمندر میں صرف ہوا کے ذریعہ چلا ہو تو وہ خشکی کی سابقہ مسافت میں جو قصر سے کم ہے قصر نہیں کرے گا، لہذا تلفیق نہیں ہوگی (۱)۔

شافعیہ، اسی طرح حنابلہ نے (اپنے مذہب میں صحیح کے مطابق) مسافت قصر کے بارے میں سمندر اور خشکی کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، اگر سمندر میں چلے اور یہ مسافت ایک لحظہ میں طے کر لے تو بھی قصر کرے گا (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک خشکی کے سفر کو سمندری سفر پر یا سمندری سفر کو خشکی کے سفر پر قیاس نہیں کیا جائے گا، بلکہ ہر جگہ اس کے حسب حال رعایت ہے، حنفیہ کے یہاں فتوی کے لئے مختار یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ کشتی تین دن تین رات میں کتنی مسافت طے کرتی ہے، اگر ہوائیں معتدل و برابر ہوں تو اسی کو مقرر کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے حال کے یہی مناسب ہے، جیسا کہ پہاڑ میں (۳)۔

تفصیل اصطلاح ''سفر'' میں ہے۔

کفارۂ ظہار وغیرہ میں دو ماہ کے روزے میں تلفیق:

۱۱ - کفارہ کے روزے میں تلفیق سے مراد دو مہینوں میں سے پہلے مہینہ کو تیسرے مہینہ سے ملا کر پورا کرنا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہار یا قتل یا رمضان کے دن میں عمداً جماع کرنے کا کفارہ روزہ کے ذریعہ ادا کرنے والا اگر دو ماہ کا روزہ چاند کے لحاظ سے شروع کرے تو یہ کافی ہے، حتی کہ اگر دونوں مہینے ناقص (تیس دن کے نہ) ہوں تب بھی۔

---

(۱) الإنصاف ۲/ ۳۸۴، ۳۸۵ طبع التراث، کشاف القناع ۲/ ۳۱ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۲۲ طبع دار المعرفہ، فتح القدیر ۱/ ۴۱۹، ۴۲۰ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۱/ ۵۵۰ طبع المصریہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، مواہب الجلیل ۲/ ۸۲ طبع النجاح۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۵۹ طبع الفکر، الزرقانی ۲/ ۳۸ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۸ طبع دار المعرفہ، الخرشی ۲/ ۵۷ طبع دار صادر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۸۵ طبع المکتب الإسلامی، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۲۵۹ طبع الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۵۰۴ طبع النصر، الکافی ۱/ ۱۹۶ طبع المکتب الإسلامی، الإنصاف ۲/ ۳۱۸ طبع التراث۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰ طبع دار المعرفہ۔

اسی طرح بالاتفاق اگر ایک مہینہ ناقص اور دوسرا کامل ہوتو تب بھی کافی ہے۔

اسی طرح اگر چاند کا اعتبار کئے بغیر ساٹھ روزے رکھ لے تو بھی بالاتفاق کافی ہے۔

اسی طرح بالاتفاق اگر روزہ درمیان ماہ سے شروع کرے، پھر اس کے بعد والے مہینہ میں چاند کے اعتبار سے روزہ رکھے، پھر پہلے مہینہ کی تکمیل تیسرے مہینہ سے تلفیق کے طور پر کرے اور ایام کی تعداد ساٹھ ہوجائے تو یہ کافی ہے۔

اگر ایام کی تعداد انسٹھ دن ہو تو مالکیہ، حنابلہ، صاحبین اور شافعیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق یہ کافی ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ کا قول اور ایک شاذ قول شافعیہ کے یہاں یہ ہے کہ کافی نہیں ہوگا [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''کفارہ'' میں ہے۔

ارتداد کے اثبات کے لئے دو گواہوں میں تلفیق:

۱۲ - مالکیہ کی رائے ہے کہ ارتداد کے اثبات کے لئے ایسے اقوال میں دو گواہیوں کے درمیان تلفیق جائز ہے، جن کے الفاظ الگ الگ ہوں اور معانی ایک ہوں، مثلاً ایک شخص گواہی دے کہ اس نے کہا: اللہ نے موسی سے باتیں نہیں کیں، اور دوسرے نے اس کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے کہا ہے: اللہ نے ابراہیم کو دوست نہیں بنایا، تو قاضی اس کے ارتداد کے اثبات کے لئے ان دونوں گواہیوں کو جمع کرے گا، لیکن اگر ایک گواہی قول پر ہو مثلاً اس کے خلاف یہ گواہی دے کہ اس نے کہا: ہر جنس میں ڈرانے والے آئے ہیں، اور دوسری گواہی عمل پر ہو مثلاً یہ کہ اس نے قرآن شریف گندگی میں ڈالا، یا دونوں مختلف افعال پر ہوں مثلاً قرآن شریف گندگی میں ڈالنا، اور جنیو باندھنا تو تلفیق نہیں ہوگی [۱]۔

ارتداد کے اثبات کے لئے گواہی قبول ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اس سے مطلقاً ارتداد ثابت ہوگا یا اس میں تفصیل ضروری ہے، اور جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اگر وہ انکار کرے تو کیا اس سے تعرض کیا جائے گا؟

تاہم اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ارتداد کی گواہی میں صرف عادل ہی مقبول ہوں گے۔

چنانچہ حنفیہ کی رائے جیسا کہ الدر المختار میں ہے، یہ ہے کہ اگر گواہ کسی مسلمان کے مرتد ہونے کی گواہی دیں اور وہ انکار کرے تو اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس کی وجہ گواہوں اور عادل لوگوں کی تکذیب نہیں، بلکہ اس لئے کہ اس کا انکار توبہ اور رجوع ہے جس کی وجہ سے صرف اس کا قتل اٹھ جائے گا، لیکن ارتداد کے بقیہ احکام باقی رہیں گے، مثلاً اس کے عمل کا ضائع ہونا، وقف کا باطل ہونا اور اس کی بیوی کی علاحدگی، ورنہ اگر وہ انکار نہ کرے تو اس کو قتل کردیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ خود مرتد ہوجاتا [۲]۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ارتداد کی گواہی علی الاطلاق مقبول نہیں ہوگی، بلکہ اس میں تفصیل ضروری ہے، اس لئے کہ کفر کے اسباب میں اہل سنت کا اختلاف ہے، اس لئے ہوسکتا ہے کہ کچھ حضرات کے نزدیک ثابت ہو اور کچھ لوگوں کے نزدیک

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۱۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تبیین الحقائق ۳/۱۰ طبع دارالمعرفہ، العنایہ حاشیہ فتح القدیر ۳/۲۳۹ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۲/۵۸۱ طبع المصریہ، الخرشی ۴/۱۱۶ طبع دار صادر، الدسوقی ۲/۴۵۹ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۳۶۷ طبع دارالمعرفہ، روضۃ الطالبین ۸/۳۰۱ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۷/۹۴، ۹۵ طبع الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۸/۱۹۹ طبع دار صادر، مغنی المحتاج ۳/۳۶۵ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/۳۸۵ طبع النصر، الکافی ۳/۳۶۹ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) الزرقانی ۸/۶۵ طبع الفکر۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۹۹ طبع المصریہ۔

ثابت نہ ہو[۱]۔

شافعیہ کے یہاں معتمد قول اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، یہ ہے کہ ارتداد کی گواہی علی الاطلاق بلاتفصیل قبول کی جائے گی حتی کہ اگر وہ شخص انکار کرے جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے تو اس کا انکار سود مند نہیں، بلکہ توبہ کرنا ضروری ہے، ورنہ قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ ارتداد بڑا سنگین ہے، عادل آدمی اس کی گواہی دینے کا اقدام نہیں کرسکتا الا یہ کہ اس کا ثبوت ہوجائے، یعنی اس کا سبب اس کو یاد ہو، اگرچہ علم اور اختیار ہوتے ہوئے نہ کہے، اس لئے کہ کفر کے بارے میں مختلف مذاہب ہیں، اور ارتداد کا معاملہ بڑا سنگین ہے[۲]۔

تفصیل اصطلاح ''ردت'' میں ہے۔

مذاہب کے درمیان تلفیق:

۱۳ - مذاہب کے درمیان تلفیق سے مراد یہ ہے کہ دو مذاہب کو جمع کرکے کسی عمل کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائے اگر دونوں مذاہب میں الگ الگ حکم دیا جائے تو وہ عمل باطل ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ وضو کرنے والا شخص کسی اجنبی عورت کو بغیر کپڑے وغیرہ کے چھودے، اور اس سے نجاست مثلاً خون سبیلین کے علاوہ سے نکل جائے تو یہ وضو شافعیہ کے نزدیک چھونے کی وجہ سے باطل ہے، اور حنفیہ کے نزدیک غیر سبیلین سے خون نکلنے کی وجہ سے باطل ہے اور شافعیہ کے نزدیک غیر سبیلین سے اس نجاست کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اب اگر اس وضو سے نماز پڑھ لے تو اس نماز کا صحیح ہونا دو مذاہب کی تلفیق کی وجہ سے ہوگا،

''الدر المختار'' میں ہے: تلفیق کے ذریعہ کیا ہوا حکم بالاجماع باطل ہے، اور عمل کے بعد تقلید سے رجوع کرنا بالاتفاق باطل ہے، یہی مذہب میں مختار ہے، اس لئے کہ تقلید جائز ہوتے ہوئے بھی اس کا جواز عدم تلفیق کے ساتھ مشروط ہے جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے[۱]۔

رخصتوں کو تلاش کرنے اور مذاہب میں ان کو تلاش کرنے والے کے بارے میں اصولیین وفقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اصح یہ ہے جیسا کہ ''جمع الجوامع'' میں ہے کہ رخصتوں کو تلاش کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا تکلیف کے رشتہ کو توڑ دیتا ہے، کیونکہ اس صورت میں وہ محض خواہش نفس کی پیروی کرے گا[۲]۔

بلکہ بعض حضرات اس کو فسق کہتے ہیں، اور اصح جیسا کہ ''نہایۃ المحتاج'' میں ہے، اس کے برخلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ محل اختلاف وہ حالت ہے جب مدون مذاہب میں سے رخصتوں کو تلاش کیا جائے، ورنہ قطعاً فاسق ہوگا، اور آمدی کی طرح ابن الحاجب کا یہ قول اس کے منافی نہیں کہ جو ایک مسئلہ میں کسی امام کے قول پر عمل کرے، اس کے لئے اسی مسئلہ میں دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کو اس صورت پر محمول کرنا متعین ہے جب کہ پہلے عمل کا اس قدر اثر باقی رہے جس کی بنیاد پر دوسرے کے ساتھ حقیقتاً ایسی ترکیب لازم آئے، جس کا دونوں میں سے کوئی امام قائل نہ ہو، مثلاً ایک ہی نماز میں سر کے بعض حصہ کے مسح میں امام شافعی کی اور کتے کی طہارت میں امام مالک کی تقلید کرنا[۳]۔

رخصتوں کو تلاش کرنا جن لوگوں کے نزدیک جائز ہے، اس شرط

---

(۱) الزرقانی ۸/ ۶۵ طبع الفکر، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۶ طبع الحلبی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۷، ۳۹۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۶ طبع الحلبی، کشاف القناع ۶/ ۱۷۹ طبع النصر، المغنی ۸/ ۱۴۰، ۱۴۱ طبع الریاض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱، ۳/ ۶۰۲ طبع الأمیریہ۔

(۲) جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۴۰۰ طبع الحلبی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

کے ساتھ ہے کہ اس ہلکے حکم کے مخالف کسی اور قول پر عمل نہ ہو[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصولی ضمیمہ''۔

یہاں تلفیق سے مقصود وہ تلفیق ہے جو ایک ہی مسئلہ میں چند ائمہ کے اقوال اخذ کرنے کی صورت میں ہو، رہا متعدد مسائل میں ائمہ کے اقوال کو اخذ کرنا تو یہ تلفیق نہیں، بلکہ مذہب بدلنا یا مذہب کا انتخاب کرنا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''تقلید'' میں دیکھی جائے۔

(۱) تیسیر التحریر ۴/ ۲۵۴ طبع الحلبی۔

تلقین

تعریف:

۱- تلقین: لقّن کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''**لقن الكلام**'' سمجھانا، اور ''**تلقنه**'' اخذ کرنا، قابو پانا، ایک قول ہے کہ اس کا معنی سمجھانا بھی ہے، یہ بالمشافہ حاصل کرنے اور کتابوں سے حاصل کرنے پر بولا جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے: ''**لقنه الكلام**'' اس پر پیش کرنا تا کہ وہ اس کو دہرائے[۱]۔

فقہاء کا استعمال ان لغوی معانی سے الگ نہیں[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - تعریض:

۲- کلام میں تعریض: یہ ہے کہ سننے والا صراحت کے بغیر اس کی مراد سمجھ جائے، جب کہ تلقین اکثر صراحت کے ساتھ ہوتی ہے[۳]۔

ب - تعلیم:

۳- تعلیم: **عَلَّمَ** کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''**علّمه العلم والصنعة وغير ذلك**''، علم اور صنعت وغیرہ سکھانا۔

(۱) المصباح المنير، المعجم الوسيط مادہ: ''لقن''۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰، الحطاب ۲/ ۲۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۰۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

تعلیم اور تلقین میں فرق یہ ہے کہ تلقین صرف کلام میں ہوتی ہے جب کہ تعلیم کلام اور کلام کے علاوہ کی ہوتی ہے، لہذا تعلیم تلقین سے عام ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

فقہاء نے تلقین کے بارے میں چند مقامات پر بحث کی ہے:

قریب المرگ شخص کو تلقین کرنا:

۴- اگر انسان قریب المرگ ہو، غرغرہ سے قبل حالت نزع میں ہو تو سنت یہ ہے کہ اس کو کلمۂ شہادت کی اس طرح تلقین کی جائے کہ وہ سن لے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لقنوا موتاكم لا إله إلا الله**" [۲] (اپنے میں سے قریب المرگ لوگوں کو "**لاإله إلا الله**" کی تلقین کرو)، نیز فرمان نبوی ہے: "**من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة**" [۳] (جس کا آخری کلام "**لا إله إلا الله**" ہوگا وہ جنت میں جائے گا)۔

یہ کلمہ کہنے کے لئے اس پر اصرار نہ کرے کہ کہیں وہ تنگ آ کر انکار نہ کر بیٹھے، اگر وہ ایک بار کہہ دے تو تلقین کرنے والا اس کو دوبارہ نہ کہے، ہاں اگر وہ کوئی دوسری بات زبان سے نکال دے تو دوبارہ تلقین کرسکتا ہے، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے۔

"المجموع" میں محاملی وغیرہ کے حوالہ سے ہے کہ تین بار تلقین کرے، اس سے زیادہ نہیں۔

تلقین میں "**محمد رسول الله**" کا اضافہ جمہور کے نزدیک مسنون نہیں، کیونکہ روایات کا ظاہر یہی ہے [۱]۔

فقہاء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ شہادتین کی تلقین کرتے ہوئے کہے: "**أَشْهَدُ أنَ لَّا إلٰهَ إلَّا اللّٰهُ وَ أَشْهَدُ أَن مُحَمَّداً رَّسُوْلُ اللّٰهِ**" ان کی دلیل یہ ہے کہ مقصود توحید کا ذکر ہے جو شہادتین کے ذریعہ ہی ہوسکتی ہے [۲]۔

مسنون ہے کہ تلقین کرنے والے پر دشمنی حسد وغیرہ کا الزام نہ ہو، اور وہ ورثاء کے علاوہ کوئی اور ہو، اور اگر وہاں صرف ورثاء موجود ہوں تو ان میں سے سب سے زیادہ مشفق وارث تلقین کرے، اس کے بعد کوئی دوسرا [۳]۔

موت کے بعد تلقین:

۵- موت کے بعد میت کو تلقین کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، مالکیہ، بعض اصحاب شافعی اور حنفیہ میں سے زیلعی کی رائے ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، انہوں نے اس کی اجازت دی، لیکن اس کا حکم نہیں دیا ہے، اس کی دلیل اس فرمان نبوی کا ظاہر ہے: "**لقنوا موتاكم لا إله إلا الله**" [۴] (اپنے میں سے مردوں کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کرو) صحابہ کی ایک جماعت مثلاً ابوامامہ باہلی وغیرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کا حکم دیا ہے، اور اس کا طریقہ ہے کہ کہے: اے فلاں بن

(۱) محیط المحیط مادہ: "لقن"، الفروق فی اللغہ رص ۷۵۔

(۲) حدیث: "لقنوا موتاكم لا إله إلا الله" کی روایت مسلم (۶۳۱/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة" کی روایت ابوداؤد (۴۸۶/۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۳۵۱/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۰۵ طبع الأمیریہ بولاق، البدائع ۲۹۹/۱ طبع اول ۱۳۲۷ھ، مغنی المحتاج ۳۳۰/۱، الحطاب ۲۱۹/۲ طبع مکتبۃ النجاح، المغنی ۴۵۰/۲ طبع الریاض۔

(۲) ابن عابدین ۵۷۱/۱، ۵۷۰ طبع الأمیریہ بولاق، الشرح الصغیر ۵۶۱/۱ طبع دار المعارف مصر، مغنی المحتاج ۳۳۰/۱، المغنی ۴۵۰/۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۳۳۰/۱۔

(۴) حدیث کی تخریج سابقہ فقرہ میں گذر چکی ہے۔

فلاں! اپنے اس دین کو یاد کرو جس پر تم قائم تھے، تم اللہ تعالی کو رب، اسلام کو دین، اور محمد علیہ الصلاۃ والسلام کو نبی مانتے تھے (۱)۔

فقہاء کی ایک جماعت تلقین کی قائل نہیں، کیونکہ حدیث میں مردوں سے مراد قریب المرگ ہیں، اور "المغنی مع الشرح الکبیر" میں ہے: تدفین کے بعد تلقین کرنے کے بارے میں امام احمد سے مجھے کچھ منقول نہیں ملا، اور میرے علم میں اس سلسلے میں ائمہ کا کوئی قول نہیں، البتہ اثرم کی روایت ہے، انہوں نے کہا: میں نے یہ تلقین کسی کو بھی کرتے نہیں دیکھا، ہاں ابوالمغیرہ کی وفات پر اہل شام میں ایسا ہوا کہ ایک شخص نے آکر یہ تلقین کی (۲)۔

ان سب میں تفصیل ہے، دیکھئے: "موت"، "جنازۃ" اور "احتضار"۔

حدود کا اقرار کرنے والے کو تلقین کرنا:

۶- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ امام یا نائب امام کے لئے مسنون ہے کہ حدود کا اقرار کرنے والے کو رجوع کرنے کی تلقین کرے تا کہ حد ٹل جائے، اس لئے کہ جب حضرت ماعز نے حضور ﷺ کے سامنے زنا کا اقرار کیا تو آپ نے ان کو رجوع کرنے کی تلقین کی، آپ ﷺ نے فرمایا: **"لعلک قبلت أو غمزت أو نظرت"** (۳) (شاید تم نے بوسہ لیا ہوگا، یا ہاتھ لگایا ہوگا یا آنکھ سے دیکھا ہوگا)۔

اور ایک شخص نے چوری کی، اس سے آپ ﷺ نے فرمایا:

(۱) الزیلعی ۲۳۴/۱ طبع الأمیریہ بولاق، الحطاب ۲۱۹/۲، مغنی المحتاج ۳۳۰/۱، فتاوی ابن تیمیہ ۲۹۶/۲۳۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۳۸۵/۲، الفتاوی الہندیہ ۱۵۷/۱، مغنی المحتاج ۳۳۰/۱، الزیلعی ۱۳۴/۱۔

(۳) حدیث: "لعلک قبلت أو غمزت أو نظرت" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۵/۱۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

"أسرقت؟ ما إخالک سرقت؟" (۱) (کیا تم نے چوری کی ہے؟ میں نہیں سمجھتا کہ تم نے چوری کی ہے؟)۔

بعض مالکیہ نے زنا کے بارے میں مروی حدیث کے بعض طرق واسانید کی بنیاد پر خود اقرار کرنے والے سے استفسار کرنے کو مختار کہا ہے (۲)۔

فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کو "اقرار"، "حد" میں دیکھا جائے۔

کسی فریق یا گواہ کو تلقین کرنا:

۷- جمہور فقہاء کے نزدیک قاضی کے لئے جائز نہیں کہ کسی فریق کو اس کی دلیل کی تلقین کرے، کیونکہ اس میں دوسرے فریق کی دل شکنی ہے، نیز ایک فریق کی اعانت و مدد کرنا ہے جو تہمت کا سبب ہے، البتہ اگر ایک فریق بول رہا ہو تو دوسرے کو خاموش کرسکتا ہے تا کہ اس کی بات سمجھ سکے (۳)۔

۸- گواہ کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو تلقین کرنا فی الجملہ نا جائز ہے، گواہ کو اپنی گواہی دینے دے، اگر شرعاً اس کی گواہی مقبول ہو تو قبول کرے ورنہ رد کردے، امام ابو یوسف نے کہا: گواہ کو تلقین کرتے ہوئے یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ کیا تم اس کی گواہی دیتے ہو؟ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عدالت کے دبدبہ سے ہوسکتا ہے کہ اس کی زبان نہ کھلے اور وہ اپنی دلیل نہ پیش کرسکے، لہذا یہ تلقین

(۱) حدیث: "قال لرجل سرق: ما إخالک سرقت؟" کی روایت ابوداؤد (۵۴۳/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، خطابی نے کہا: اس کی اسناد میں کلام ہے، اس کا راوی مجہول شخص ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶۱/۷ طبع دار الکتاب العربی بیروت، الروضہ ۱۴۵/۱، کشاف القناع ۱۰۳/۶ طبع مکتبۃ النصر، التبصرہ بہامش فتح العلی ۲۳۳/۲، ۳۳۴ طبع مصطفی محمد۔

(۳) البدائع ۱۰/۷، ابن عابدین ۳۱۲/۴، الروضہ ۱۶۱/۱۱، کشاف القناع ۳۱۴/۶، الدسوقی ۱۸۱/۴۔

ثابت دلیل کا اظہار کرنا ہے، اس میں کوئی حرج نہیں [۱]۔

بحث کے مقامات:

۹- فقہاء متعدد مقامات پر تلقین پر بحث کرتے ہیں مثلاً جنازہ، قضاء، شہادت، اقرار۔ تفصیل ان اصطلاحات میں دیکھیں۔

(۱) سابقہ مراجع۔

تلوّم

تعریف:

۱- لغت میں تلوّم کا معنی انتظار کرنا اور ٹھہرنا ہے [۱]۔ حضرت عمرو بن سلمہ جرمی کی حدیث میں ہے: "**كانت العرب تلوم بإسلامهم الفتح**" [۲] یعنی عرب والے مسلمان ہونے کے لئے فتح مکہ کے منتظر تھے۔

لفظ "تلوّم" کا فقہی استعمال اس مفہوم سے الگ نہیں ہے [۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- حنفیہ کے یہاں "مختار" یہ ہے کہ مفتی شک کے دن خواص کو نفل روزہ رکھنے اور عوام [۴] کو زوال سے پہلے تک انتظار کرنے کا فتوی دے گا، اس لئے کہ مہینہ کے ثبوت کا احتمال ہے اور اس کے بعد روزہ نہیں۔ اور انتظار کرنے والے کے لئے نیت سے قبل بھول کر کھا لینے کے بارے میں تفصیل ہے جس کو اس کی اصطلاح میں دیکھا جائے [۵]۔

(۱) مختار الصحاح، المغرب للمطرزی مادہ: "لوم"، ابن عابدین ۸۹/۲۔
(۲) لسان العرب المحیط مادہ: "لوم"۔
حدیث: "وكانت العرب تلوم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۲/۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) ابن عابدین ۸۹/۲، الشرح الصغیر ۶۴۵/۲۔
(۴) خواص اور عوام کے درمیان حد فاصل یہ ہے کہ جس کو شک کے دن روزہ کی نیت کا علم ہو وہ خواص میں سے ہے، اور جس کو اس کا علم نہیں وہ عوام میں سے ہے (الفتاوی الہندیہ ۲۰۰/۱، ۲۰۱)۔
(۵) فتح القدیر ۲۴۷/۲، ۲۴۸، ابن عابدین ۸۹/۲، ۹۷، الفتاوی الہندیہ

جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا تصور نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک رمضان کے روزہ میں رات سے نیت کرنا واجب ہے، جیسا کہ انہوں نے اس کی جگہ پر اس کی تفصیل کی ہے[۱]۔

نیز جمہور فقہاء نے نفقات کی بحث میں تلوم پر کلام کیا ہے، جہاں انہوں نے اپنی بیوی کا نفقہ ادا کرنے سے شوہر کے عاجز ہونے پر گفتگو کی ہے، چنانچہ مالکیہ کی رائے (جو شافعیہ کے یہاں اظہر ہے) ہے کہ تلوم اور مہلت دینا جائز ہے، ہاں اس کی کیفیت اور مدت میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''نفقہ'' میں دیکھا جائے[۲]۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ تنگدستی کے ثبوت کی حالت میں فسخ نکاح کو مؤخر کرنا لازم نہیں[۳]۔

حنفیہ کے یہاں اس کا تصور نہیں، کیونکہ وہ نفقہ سے عاجز رہنے کی صورت میں فسخ نکاح کے قائل نہیں ہیں[۴]۔

= ۱/۲۰۰، ۲۰۱، الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۷۔

(۱) القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۱۲۲، القلیوبی ۲/۵۲، المغنی ۳/۹۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/۷۴۵، روضۃ الطالبین ۹/۷۷، ۷۸۔

(۳) المغنی ۷/۵۷۴۔

(۴) ابن عابدین ۲/۶۵۶۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۳ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۷۹ ۴ میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

ابن أبی حازم: یہ عبدالعزیز بن أبی حازم ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ابن أبی شیبہ: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی ملیکہ: یہ عبداللہ بن عبیداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابن الأثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

ابن برہان: یہ احمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۷ میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن الجزری: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حمدان: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۳ میں گذر چکے۔

ابن خلاد (؟-۱۲۹ھ)
یہ علی بن یحیی بن خلاد بن رافع بن مالک بن العجلان، الزرقی، الانصاری ہیں۔ انہوں نے اپنے والد، اپنے والد کے چچا رفاعہ بن رافع اور ابوالسائب سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکے یحیی، نعیم المجمر، شریک بن ابونمر اور اسحاق بن ابی طلحہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابن معین اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۷/ ۳۹۴]

ابن رزین (۶۴۹-۷۱۰ھ)
یہ عبداللطیف بن محمد بن الحسین بن رزین ہیں، ان کی کنیت ابوالبرکات ہے، ان کا لقب بدرالدین العامری ہے، ان کی نسبت الحموی پھر المصری ہے، ایک شافعی فقیہ تھے، حدیث ان کا مشغلہ تھا، نائب قاضی رہے، فتوی دیا، جامع ازہر میں خطیب رہے، مدرسہ ظاہریہ، سیفیہ اور اشرفیہ میں درس دیا، ابن کثیر نے کہا: اونچے فقہاء اور اہم رؤساء میں سے تھے۔ ان کا شمار فضلاء میں ہوتا تھا۔
بعض تصانیف: "منحة الطالبين لحفظ الأحاديث الأربعين"۔
[شذرات الذہب ۶/ ۲۶؛ طبقات الشافعیہ ۶/ ۱۳۰؛ الأعلام ۴/ ۶۰]

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن العماد (۸۲۵-۸۸۷ھ)

یہ محمد بن محمد بن علی بن محمد ہیں، لقب شمس الدین، الحملی، پھر البلبیسی، القاہری الشافعی ہے، ابن العماد کے نام سے مشہور ہیں، فقیہ اور مفسر تھے، برہان الدین الفاقوسی، الجلال بن الملقن، الشمس البیشی اور الشہاب الزواوی سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، اور ابوالفتح مراغی، اور التقی بن فہد وغیرہ سے حدیث بھی سنی۔

بعض تصانیف: ''كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر''، ''مختصر تفسير البيضاوي''، ''تعليق على المنهاج إلى باب الزكاة''۔

[الضوء اللامع ۱۶۲/۹؛ ہدیۃ العارفین ۲۱۲/۲؛ الأعلام ۲۷۹/۷؛ معجم المؤلفین ۲۵۱/۱۱]

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن محرز (۵۶۹-۶۵۵ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبدالرحمٰن ہیں، ابوبکر کنیت ہے اور نسبت البلنسی ہے، ابن محرز کے نام سے مشہور ہیں، فقیہ، محدث، حافظ، مؤرخ اور لغوی تھے۔ اپنے والد اور اپنے ماموں ابوبکر اور ابوعامر جو ابوالحسن بن ہذیل کے صاحبزادے ہیں، ان سے اور ابوالخطاب بن واجب اور ابوالحسن المقدسی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

خود ان کے تلامذہ میں: ابن الأبار، ابن عمیرہ، ابن الجیان وغیرہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''تقييد على التلقين'' ہے، اور مختلف فنون میں بکثرت ان کی ''تقریرات'' ہیں۔

[نیل الابتہاج ۲۲۹؛ شجرۃ النور الزکیہ ۱۹۴؛ معجم المؤلفین ۱۸۳/۱۱]

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکرالبختری (؟-۲۰۰ھ)

یہ وہب بن وہب بن کثیر بن عبداللہ ہیں، کنیت ابوبکر البختری ہے، القرشی المدنی نسبت ہے، قاضی اور اخبار و انساب کے ماہر تھے، مدینہ میں ولادت اور پرورش ہوئی اور بغداد منتقل ہوئے، مہدی کی فوج کے قاضی تھے، پھر مدینہ منورہ کے قاضی رہے۔ ابن فرحون نے کہا: وہ مدینہ منورہ کے امیر تھے۔

بعض تصانیف: "فضائل الأنصار"، نسب ولد إسماعيل"، "الرايات"۔

[میزان الاعتدال ۴/ ۳۵۳؛ لسان المیزان ۶/ ۲۳۱؛ مرآۃ الجنان ۱/ ۴۶۳؛ الأعلام ۹/ ۱۵۰؛ التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۲/ ۱۸۳]

ابوبکرالصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابوحازم: یہ سلمہ بن دینار ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابوالحسن السخاوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الأشعث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

ابوشامہ: یہ عبدالرحمٰن بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابوعمر: یہ یوسف بن عبدالبر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابومسعود البدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابوموسیٰ الأشعری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اسماء بنت یزید (؟-تقریباً ۳۰ھ)

یہ اسماء بنت یزید بن السکن انصاریہ ہیں، ان کی نسبت الاوسیہ پھر الاشہلیہ ہے، ایک مجاہد اور ایک مقرر عرب خاتون تھیں، بہادر اور نڈر تھیں، ان کو ''خطیبۃ النساء'' (عورتوں کی مقرر) کہا جاتا تھا، ہجرت کے پہلے سال خدمت نبوی میں پہنچیں، آپ سے بیعت کی اور جنگ یرموک (سن ۱۳ھ) میں شریک تھیں۔ انہوں نے حضور ﷺ سے اٹھارہ احادیث روایت کی ہیں، اور خود ان سے ان کے بھانجہ محمود بن عمرو الانصاری، ابوسفیان مولی ابن احمد وغیرہ نے روایت کی، ان کی روایت کو ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، مہاجر بن ابومسلم اور شہر بن حوشب نے نقل کیا ہے۔

[الاصابہ ۴/ ۲۴۷؛ لسان المیز ان ۶/ ۸۵۴؛ حلیۃ الاولیاء ۲/ ۸۶؛ أعلام النساء ۱/ ۵۳]

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

إلکیا الہرّاسی (۴۵۰-۵۰۴ھ)

یہ علی بن محمد بن علی ہیں، کنیت ابوالحسن الطبری ہے، لقب عماد الدین ہے، إلکیا الہراسی (کاف کے کسرہ اور ہاء کے فتحہ اور راء مشددہ کے ساتھ) سے مشہور ہیں، شافعی فقیہ، مفسر، اصولی اور متکلم تھے۔ امام الحرمین سے فقہ حاصل کی، امام غزالی کے بعد امام الحرمین کے سب سے جلیل القدر شاگرد تھے۔ انہوں نے امام الحرمین، ابوعلی الحسن بن محمد الصفار وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے السّلفی اور سعد الخیر بن محمد الانصاری وغیرہ نے حدیث نقل کی۔ ''نظامیہ'' کے مدرس، اور واعظ تھے۔

بعض تصانیف: **''أحکام القرآن''، ''لوامع الدلائل فی زوایا المسائل''، ''شفاء المسترشدین فی مباح المجتہدین''**، اور **''التعلیق فی أصول الفقہ''**۔

[طبقات الشافعیہ ۴/ ۲۸۱؛ شذرات الذہب ۴/ ۸؛ معجم المؤلفین ۷/ ۲۲۰؛ الأعلام ۵/ ۱۴۹]

أم عطیہ: یہ نسیبہ بنت کعب ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ایمن بن ام ایمن (؟-؟)

یہ ایمن بن عبید بن زید بن عمرو بن بلال ہیں، اسامہ بن زید بن حارثہ کے بھائی ہیں۔ رسول اللہ ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے عطاء بن ابی رباح، اوران کے لڑکے عبدالواحد نے روایت کی۔ نسائی نے کہا: میرے خیال میں وہ صحابی نہیں ہیں۔ اور ابوعمر نے ''الاستیعاب'' میں کہا: یہ ایمن غزوہ حنین میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ثابت قدم رہ جانے والوں اورشکست نہ کھانے والوں میں سے ہیں، ابن اسحاق نے ان کا ذکر شہداء حنین میں کیا ہے۔

[الاصابہ ۹۲/۱؛ اسدالغابہ ۱۸۹/۱؛ تہذیب التہذیب ۳۹۴/۱؛الاستیعاب ۱۲۸/۱]

ب

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۹ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ج

جابربن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

جابربن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۵۴۴ میں گذر چکے۔

جعفربن ابی طالب (؟-۸ھ)
جعفربن ابو طالب (عبدمناف) بن عبد المطلب بن ہاشم، ہاشمی ہیں، ان کی کنیت ابوعبداللہ ہے، صحابی ہیں، بنو ہاشم کے سورماؤں میں سے ہیں، ان کو جعفر الطیار کہا جاتا تھا، سابقین اولین میں سے ہیں، رسول اللہ ﷺ کے دارالارقم میں جانے اور وہاں تبلیغ شروع کرنے سے قبل اسلام لائے، حبشہ کی دوسری ہجرت میں شریک تھے، شاہ حبشہ کے سامنے تقریر کرنے والے یہی تھے، وہیں قیام رہا، بالآخر مدینہ منورہ ہجرت کرکے آئے، رسول اللہ ﷺ نے غزوہ موتہ کی فوج کا زید بن حارثہ کے بعد ان ہی کو سپہ سالار بنایا تھا اور وہیں شہید ہوئے۔
انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے عبداللہ، عمرو بن العاص اور ابن مسعودؓ وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[الاصابہ ۱/۲۳۹؛ أسد الغابہ ۱/۳۴۱؛ الاستیعاب ۱/۲۴۲؛ طبقات ابن سعد ۴/۳۴؛ تہذیب التہذیب ۲/۹۸؛ الأعلام ۲/۱۱۸]

جعفربن محمد:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

ح

الحازمی (۵۴۹-۵۸۴ھ)
یہ محمد بن موسی بن عثمان بن حازم ہیں، کنیت ابوبکر ہے، نسبت الحازمی، الہمدانی، الشافعی ہے، محدث، حافظ، مؤرخ اور فقیہ تھے۔
عبدالاول بن عیسی السجزی، ابومنصور شہردار الدیلمی، ابوزرعہ طاہر بن محمد المقدسی وغیرہ سے حدیث سنی، اور شیخ جمال الدین واثق بن فضلان وغیرہ سے فقہ حاصل کی۔
بعض تصانیف: "الناسخ والمنسوخ" حدیث میں، "شروط الأئمة"، "عجالة المبتدي"، "سلسلة الذهب" روایات امام احمد بواسطہ امام شافعی۔

[شذرات الذہب ۴/۲۸۲؛ وفیات الأعیان ۳/۴۲۱؛ طبقات الشافعیہ ۴/۱۸۹؛ البدایہ ۱۲/۳۳۲؛ معجم المؤلفین ۱۲/۶۴]

حذیفہ بن الیمان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

الحسین: یہ الحسین بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

الجعبری: یہ ابراہیم بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۵۴ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

الحلوانی (؟-۲۵۰ھ)

یہ احمد بن یزید بن اُزداد ہیں، کنیت اُبوالحسن ہے، لقب الصفار، الحلوانی، المقری ہے، بڑے ماہر قاری تھے۔ احمد بن محمد القواس، قالون، علی خلف البزار، علی ہشام بن عمار، ابراہیم بن الحسن العلاف، جعفر بن محمد الخشکنی وغیرہ سے علم قراءت حاصل کیا، اور خود ان سے فضل بن شاذان، ان کے لڑکے عباس بن الفضل، محمد بن بسام، احمد بن الہیثم، الحسن بن العباس الجمال، الحسین بن احمد الجزیری، عبید اللہ بن محمد وغیرہ نے علم قراءت حاصل کیا۔ ذہبی نے ان کا ذکر ''معرفۃ القراء الکبار'' میں کیا ہے، ابوحاتم سے ان کے متعلق دریافت کیا گیا تو وہ حدیث کے بارے میں ان سے خوش نہ ہوئے۔

[غایۃ النہایۃ ۱/۱۴۹؛ میزان الاعتدال ۱/۱۶۴؛ الجرح والتعدیل ۲/۸۲؛ معرفۃ القراء الکبار ۱/۲۲۲]

الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الحلوانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الحلیمی: یہ الحسین بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حمزہ بن حبیب (۸۰-۱۵۶ھ)

یہ حمزہ بن حبیب بن عمار بن اسماعیل ہیں، کنیت ابوعمارہ ہے، نسبت الکوفی، التیمی ہے، الزیات لقب ہے، قراء سبعہ میں سے ہیں، یہ قبیلہ تیم کے آزاد کردہ غلام تھے، اور انہیں سے منسوب ہیں۔ انہوں نے ابواسحاق سبیعی، ابواسحاق الشیبانی، الأعمش، عدی بن ثابت، الحکم بن عتیبہ، حبیب بن ابی ثابت وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ابن المبارک، حسین بن علی الجعفی، عبداللہ بن صالح العجلی، ابواحمد الزبیری وغیرہ نے روایت کی۔ عجلی نے کہا: ثقہ ہیں، اور ابوحنیفہ نے کہا: حمزہ قرآن کریم اور فرائض پر سب سے زیادہ حاوی ہیں، ثوری نے کہا: حمزہ نے کتاب اللہ کا کوئی حرف اثر ونقل کے بغیر نہیں پڑھا، ابن حجر نے کہا: حمزہ کی قراءت کے مقبول ہونے پر اجماع ہے، لیکن صاحب ''المغنی'' (۱/۹۲ طبع سوم) نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ وہ حمزہ اور کسائی کی قراءت کو ناپسند کرتے تھے، کیونکہ اس میں (زبان کو) توڑنا، ادغام، تکلف اور مد کی زیادتی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۲۷؛ میزان الاعتدال ۱/۲۰۵؛ وفیات الأعیان ۱/۱۶۷، الأعلام ۲/۳۰۸]

خ

خباب بن الأرت (؟-۳۷ھ)

یہ خباب بن الارت بن جندلہ بن سعد ہیں، کنیت ابو یحیی یا ابوعبداللہ ہے، لقب التمیمی ہے، سابقین اولین صحابہ میں سے ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ چھٹے مسلمان ہیں، سب سے پہلے انہوں نے اسلام کا اظہار کیا، اسلام لائے تو مشرکین نے ان کو کمزور سمجھ کر سزا دی، تاکہ اپنے دین سے لوٹ آئیں، لیکن انہوں نے صبر سے کام لیا، بالآخر ہجرت کی، اور تمام جنگوں میں شریک رہے۔ نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور ان سے ابوامامہ الباہلی، ان کے لڑکے عبد اللہ بن خباب، ابومعمر عبداللہ بن الشخیر، قیس بن ابی حازم اور ابووائل وغیرہ نے روایت کی۔

صفین سے واپسی میں حضرت علیؓ ان کی قبر سے گذرے تو فرمایا: اللہ خباب پر رحم کرے، یہ رغبت اسلام لائے، خوشی سے ہجرت کی، جہاد میں زندگی گزاری۔ بخاری ومسلم میں ان سے ۳۲/احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۱/۴۱۶؛ حلیۃ الاولیاء ۱/ ۱۴۳؛ التہذیب ۳/ ۱۳۵؛ اسدالغابہ ۱/ ۵۹۲؛ الأعلام ۲/ ۳۴۴]

د

الدبوسی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین الرملی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۶ میں گذر چکے۔

ز

الزبیر بن العوام:
ان کے حالات ج۲ ص۵۹۷ میں گذر چکے۔

زر بن حبیش:
ان کے حالات ج۳ ص۴۸۳ میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۹۷ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۸ میں گذر چکے۔

زید بن اُرقم:
ان کے حالات ج۶ ص۴۸۶ میں گذر چکے۔

زید بن حارثہ (؟-۸ھ)

یہ زید بن حارثہ بن شراحیل ہیں، کنیت ابواسامہ ہے، نسبت الکلبی ہے، رسول اللہ ﷺ کے آزاد کردہ غلام صحابی ہیں، تمام غزوات میں شریک رہے، نامور تیرانداز تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے اورحمزہ بن عبدالمطلب کے درمیان مواخات قائم کرائی تھی۔ سالم بن عبد اللہ نے کہا: ہم ان کو زید بن محمد کہتے تھے، بالآخر آیت: ''**ادعوهم لآبائهم**'' نازل ہوئی، وہ بہت پہلے مسلمان ہونے والے صحابی ہیں۔ رسول اللہ ﷺ ان کو کسی بھی فوجی ٹکڑی میں بھیجتے تو ان ہی کو امیر بناتے تھے، حضور ﷺ ان سے محبت کرتے اور ان کو آگے بڑھاتے تھے، غزوہ موتہ میں ان ہی کو امیر بنایا، وہیں ان کی شہادت ہوئی۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکے اسامہ، براء بن عازب، ابن عباس وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ان کے واقعات و حالات پر ہشام الکلبی کی ایک تصنیف: ''زید بن حارثہ'' ہے۔

[الاصابہ ۱/۵۶۳؛ تہذیب التہذیب ۳/۴۰۱؛ الأعلام ۳/۵۷]

زید بن خالد الجہنی:
ان کے حالات ج۱۱ ص۴۳۹ میں گذر چکے۔

زید بن صوحان (؟-۳۶ھ)

یہ زید بن صوحان بن حجر بن الحارث بن الہجرس بن صبرہ ہیں، کنیت ابوسلیمان ہے، نسبت العبدی ہے، ربیعہ کی شاخ بنو عبدالقیس سے تعلق رکھتے تھے، ابن حجر نے ''الاصابہ'' میں کلبی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ صحابی ہیں، اور ابن سعد نے کہا کہ کم روایت کرنے والے، کوفی تابعی ہیں، وہ سورما و سردار تھے، جنگ نہاوند میں ان کا بایاں ہاتھ کٹ گیا تھا، جنگ جمل میں حضرت علی کے ساتھ

شریک جنگ ہوئے، اور شہید ہوئے۔ عمر، علی، ابی بن کعب، اور سلمان فارسی وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ابووائل اور سالم بن ابوالجعد وغیرہ نے روایت کی۔

[الاصابہ ۱/۵۸۲؛ تہذیب ابن عساکر ۶/۱۰؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۱۲۳؛ تاریخ بغداد ۸/ ۴۳۹؛ الأعلام ۳/ ۵۹]

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبد اللہ بن عمر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

سعد بن أبی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

السعد: یہ مسعود بن عمر التفتازانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

سعید بن عبد العزیز (۹۰-۱۶۷ھ)

یہ سعید بن عبد العزیز بن ابو یحیی ہیں، کنیت ابو محمد ہے، نسبت التنوخی الدمشقی ہے، اپنے دور کے فقیہ دمشق، حافظ و حجت تھے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا: شام میں ان سے زیادہ صحیح حدیث والا کوئی نہیں۔ زہری، مکحول، قتادہ، نافع اور عطاء وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ابن المبارک، وکیع، ابن مہدی اور ابومسہر وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابومسہر نے کہا: وفات سے قبل ان کا حافظہ برقرار نہیں رہا۔ نسائی نے کہا: ثقہ اور قابل اعتماد ہیں۔ ابن معین نے کہا: حجت ہیں۔

[تذکرہ ۱/ ۲۳؛ طبقات الحفاظ /۹۳؛ میزان الاعتدال ۲/ ۱۴۹؛ شذرات الذہب ۱/ ۲۶۳؛ الأعلام ۳/ ۱۵۰]

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

سوید بن غفلہ (؟-۸۱ھ)

یہ سوید بن غفلہ بن عوسجہ بن عامر بن وداع ہیں، کنیت ابوامیہ ہے، نسبت الجعفی الکوفی ہے، ایک قول کے مطابق وہ صحابی ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں، وہ حیات نبوی میں اسلام لائے، وفات نبوی کے دن مدینہ

پہنچے، قادسیہ اور یرموک کی جنگ میں شریک ہوئے حضرت ابوبکر صدیق، عمر، عثمان، علی، ابی بن کعب، بلال اور ابوذر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ابولیلی الکندی، شعبی، ابراہیم نخعی، عبدہ بن ابولبابہ وغیرہ نے روایت کی۔ ابن معین اور عجلی نے کہا: ثقہ ہیں۔

[الاصابہ ۲/۱۱۸؛ اسد الغابہ ۲/۳۷۹؛ تہذیب التہذیب ۴/۴۷۸؛ النجوم الزاہرہ ۱/۲۰۳؛ سیر اعلام النبلاء ۴/۶۹؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۵۰؛ الأعلام ۳/۱۴۵]

ش

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۱ میں گذر چکے۔

ص

صاحب الأشباہ: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

صاحب التقریب: یہ القاسم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب العنایہ: یہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

صاحب الفواکہ الدوانی: دیکھئے: النفراوی:

صاحب مسلم الثبوت: دیکھئے: محبّ اللہ بن عبد الشکور:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب اولی النہی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۶ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب مواہب الجلیل: یہ محمد بن محمد الحطاب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صفوان بن سلیم (؟ - ۱۳۲ھ)

یہ صفوان بن سلیم ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، اور ایک قول کے مطابق کنیت ابوالحارث ہے، نسبت الزہری ہے، ان کے آزاد کردہ غلام ہیں، مدنی فقیہ تھے۔ حضرت ابن عمر، جابر بن عبداللہ، انس، سعید بن المسیب اور عبدالرحمٰن بن غنم وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے زید بن اسلم، ابن المنکدر، موسی بن عقبہ، ابن ابی ذئب، ابراہیم بن سعد وغیرہ نے روایت کی۔ امام احمد بن حنبل، ابن سعد، علی ابن المدنی اور یعقوب بن شیبہ نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۴۲۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۳۴؛ العبر ۱/ ۱۷۶]

ط

الطبری: دیکھئے: محمد بن جریر الطبری:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۳ میں گذر چکے۔

الطبری المکی: یہ محبّ الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

طلحہ بن عبیداللہ:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

طلحہ بن مصرف (؟ - ۱۱۲ھ)

یہ طلحہ بن مصرف بن کعب بن عمرو بن جحدب ہیں، کنیت ابومحمد ہے، نسبت الہمدانی، الیامی، الکوفی ہے، اپنے دور میں اہل کوفہ

میں سب سے بڑے قاری تھے، ان کو ''سید القراء'' کہا جاتا تھا، وہ حدیث کے ثقہ رجال میں سے ہیں۔ حضرت انس، عبداللہ بن ابی اوفی، زید بن وہب، سعید بن جبیر، سعید بن عبدالرحمٰن اور مصعب بن سعد بن ابی وقاص وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابواسحاق السبیعی، اسماعیل بن ابی خالد، زبید بن الحارث الیامی اور عبدالملک بن سعید وغیرہ نے روایت کی۔ ابن معین، ابوحاتم اور عجلی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۲۶/۵؛ حلیۃ الأولیاء ۱۴/۵؛ الأعلام ۲۳۰/۳]

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن زید الانصاری:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عباس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن المبارک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

عبدالملک بن یعلیٰ:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

عثمان بن عبداللہ بن اوس (؟-؟)
یہ عثمان بن عبداللہ بن اوس بن ابی اوس ہیں، نسبت ثقفی، طائفی ہے۔ انہوں نے اپنے دادا، اپنے چچا عمرو، نیز مغیرہ بن شعبہ اور سلیمان بن ہرمز سے روایت کی، اور خود ان سے ابراہیم بن میسرہ، عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن یعلیٰ، محمد بن سعید اور ابوسعید بن عوذ اللہ المؤدب وغیرہ نے روایت کی ہے۔
ابن حبان نے ان کا ذکر ''الثقات'' میں کیا ہے۔
[تہذیب التہذیب ۱۲۹/۷؛ میزان الاعتدال ۴۲/۳]

عدی بن حاتم:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۹۱ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۷ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

علی بن یحیی: دیکھئے: ابن خلاد:

عمار بن یاسر:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن عوف المزنی (حضرت معاویہ کے اخیر دور میں وفات پائی)

یہ عمرو بن عوف بن زید بن ملیحہ بن عمرو ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، نسبت المزنی ہے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی، اوران سے کثیر بن عبداللہ بن عمرو بن عوف عن ابیہ عن جدہ کی سند سے کئی احادیث منقول ہیں، لیکن ''کثیر'' کو علماء نے ضعیف کہا ہے۔ ابن حجر نے ''الاصابہ'' میں ابن سعد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سب سے پہلا غزوہ جس میں عمرو بن عوف شریک ہوئے غزوۂ ابواء ہے، اور کہا جاتا ہے کہ ان کی سب سے پہلی شرکت غزوۂ خندق میں ہوئی، بڑے رونے والوں میں سے تھے، جن کے بارے میں فرمان باری ہے: **''تولوا وأعينهم تفيض من الدمع''۔**

[الإصابہ ۳/۹؛ الاستیعاب ۳/۱۱۹۶؛ أسد الغابہ ۳/ ۷۵۶؛ تہذیب التہذیب ۸/۸۵]

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۸ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

ف

الفضل بن العباس (؟-۱۳ھ)

یہ الفضل بن العباس بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف

ہیں، کنیت ابومحمد ہے، نسبت الہاشمی، القرشی ہے، بہادر اور سر برآوردہ صحابی تھے، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ فتح مکہ اور غزوۂ حنین میں شریک ہوئے، غزوۂ حنین میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ثابت قدم رہے، حجۃ الوداع کے موقع پر حضور ﷺ کے ساتھ رہے، رسول اللہ ﷺ نے ان کو سواری پر اپنے پیچھے بٹھایا تھا، اس لئے وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سواری پر پیچھے بیٹھنے کا شرف رکھتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد جہاد کے لئے شام چلے گئے اور جنگ اجنادین (فلسطین) میں شہید ہوئے، اور ایک قول ہے: طاعون عمواس میں اردن کے نواح میں وفات پائی، ان کی چوبیس احادیث ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۵۴/۴؛ تاریخ الخمیس ۱۶۶/۱؛ الأعلام ۳۵۵/۵]

ق

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

القاضی حسین:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گذر چکے۔

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

قیس بن عباد:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

الکوہکیلونی:
رملی الکبیر نے ان کا ذکر شرح الروض (۲۲۶/۳) پر اپنے حاشیہ میں کیا ہے، ہمارے پاس موجود مراجع میں ان کے حالات نہیں ملے۔

ل

الليث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

محمد بن جریر الطبری:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۳ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

محمد بن الحنفیہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۸ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

مطرّف بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۵ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی، ابوعبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النسائی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

النفراوی (۱۰۴۳-۱۱۲۵ھ)
یہ احمد بن غنیم بن سالم بن مہنا ہیں، کنیت ابوالعباس ہے، نسبت النفراوی ہے، مضافات افریقہ کے شہر ''نفرۃ'' کی طرف منسوب ہیں، مالکی، فقیہ، ازہری ہیں، بعض علوم میں ان کو دسترس حاصل ہے۔ شہاب الدین اللقانی سے علم قراءت حاصل کیا، شیخ عبدالباقی الزرقانی، شیخ الخرشی کے ساتھ ساتھ رہے، اور ان ہی دونوں سے فقہ حاصل کیا، اور حدیث کی روایت بھی ان ہی دونوں سے نیز یحیی الشاوی، عبدالمعطی البصیر، اور عبدالسلام اللقانی وغیرہ سے کی، اور خود ان سے ابوالعباس احمد بن مصطفیٰ الصباغ وغیرہ نے روایت کی۔ اپنے مذہب کی امامت ان پر ختم تھی۔
بعض تصانیف: ''الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابن ابی زید القیروانی''، ''شرح علی الاجرومیۃ''، ''رسالۃ علی البسملہ''، ''شرح علی الرسالۃ النوریۃ''۔
[شجرۃ النور الزکیہ ۳۱۸؛ عجائب الآثار ۱/۷۳؛ ہدیۃ العارفین ۱/۱۶۹؛ معجم المؤلفین ۲/۴۰]

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔